

تأويل رورتي لمفهوم الحقيقة الموضوعية: وصاية من نوع جديد

شهيرة شرف*

ملخص

يتناول هذا البحث تأويل "رورتي" لمفهوم الحقيقة الموضوعية والمفاهيم المرتبطة به؛ ونعني، مفهوم "الماهية" بوصفه يحيل إلى الخصائص الجوهرية المقومة للشيء؛ ومفهوم "التمثيل" بوصفه يحيل إلى علاقة التطابق بين الذهن والواقع؛ ومفهوم "الموضوعية" بوصفه يحيل إلى استقلال الموضوع عن الذهن؛ ومفهوم "العقلانية" بوصفه ينظر إلى العقل على أنه الأداة الوحيدة القادرة على الوصول إلى المعرفة، فضلاً عن مناقشة النتائج المترتبة على هذه المفاهيم، والتي دفعت بـ"رورتي" إلى نبذها جملة وتفصيلاً. ثم يناقش البحث هذا التأويل الذي انتهى إلى فرض الثقافة الليبرالية سلطتها على الثقافات الأخرى.

ولكن "رورتي" لم يكتف برفض هذه المفاهيم، وإنما قدم لها تأويلاً ابتعد بها عن معانيها التقليدية. ووفقاً لهذا التأويل، فهو يشترك مع الفلسفات الوجودية والتفكيرية في تأييد النزعة اللاماهوية التي تنفي أن يكون لأي شيء ماهية ثابتة؛ ويتخذ موقفاً عملياً نفعياً في تأييده للنزعة اللاتمثيلية؛ ويؤول الموضوعية بأنها "الاتفاق اللاقسري" بين أعضاء جماعة البحث العلمي؛ والعقلانية بأنها الانفتاح العقلي والحوار مع الآخر.

ومن الجدير ذكره، أن "رورتي" رفض الدور الاستثنائي الذي ينسبه العلماء لأنفسهم؛ واستنكر أن يفرض نجاح العلم إلى تحول المشتغلين به إلى كهنة من نوع جديد؛ أو إلى مخلصين أو وسطاء يربطون البشر بما هو فوق بشري؛ أو ينزعون الطابع المعرفي عن بعض الميادين لتسويغ استبعادهم لها. وفي المقابل، أراد "رورتي" من تأويله لتلك المفاهيم إعطاءها معنى يمكن الذات البشرية من الاعتماد على نفسها. ويحاول البحث أن يكشف عن الدور الاستثنائي ذاته الذي نسبته "رورتي" للثقافة الليبرالية الديمقراطية، ويخلص البحث إلى أن تأويل رورتي لهذه المفاهيم قد أفضى إلى شكل آخر من النزعة الاستبعادية تجلت في مفهوم المركزية العرقية، بصورة خاصة، أو شكل آخر من الوصاية.

تمهيد:

يبنى "رورتي" تصوّره للحقيقة استناداً إلى نقد المفهوم التقليدي لها؛ أي مفهوم الحقيقة الموضوعية والمفاهيم المرتبطة به، وهي الماهية والتمثيل والعقلانية، ويرفض ما يترتب عليها من دلالات مختلفة. ويحاول "رورتي"، من خلال نقده لهذه المفاهيم، الكشف عن النزعة الإقصائية

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2013.

* جامعة دمشق - سوريا.

التي تنطوي عليها، والتي دفعت به إلى رفضها جملة وتفصيلاً، فيدعو إلى تركها، ويستعيز عنها بمفاهيم أخرى، الهدف من ورائها، كما يزعم، تحرير الذات البشرية من أشكال السلطة الخارجية التي تمارس عليها باسم الحقيقة. ومن ثم، قدم تأويلات جديدة للمفاهيم التقليدية، اعتقد من خلالها أنها تحقق الحرية والديمقراطية.

ويرتبط مفهوم الحقيقة الموضوعية بالفلسفة الواقعية. وما يعنيه هذا المفهوم لدى الفلاسفة الواقعيين أو التمثيليين، هو أن الحقيقة تستمد معناها من ذاتها، وتتمتع بماهية ثابتة، ووجود مستقل عن العقل الذي يبحث عنها، وهو ما جعلهم يطلبون الحقيقة من أجل ذاتها، ويؤولونها بوصفها "تطابقاً" مع الواقع؛ أي إنَّ الذهن يمثل العالم تمثيلاً دقيقاً، ولأفكار الذهن الحقيقية مقابل واقعي تمثله أفضل تمثيل. ولذا، ينظرون إلى المعرفة العلمية التي تتسم بالموضوعية والعقلانية -بالمعنى التقليدي لهاتين الكلمتين- على أنها الوحيدة القادرة على تقديم هذا النوع من الحقيقة.

لم يلقَ التصور التقليدي للحقيقة صدى، سواء في البراغماتية الكلاسيكية، لدى مؤسسيها "بيرس" (1) و"جيمس" (2) و"ديوي" (3)، أو عند البراغماتيين الجدد، أمثال "كواين" (4) و"سيلرز" (5) و"ديفيدسون" (6) و"بوتنام" (7) و"رورتي" (8)؛ إذ نظر البراغماتيون الكلاسيكيون إلى مفهوم "التطابق" في الحقيقة على أنه عديم الفائدة والمنفعة، واتخذوا، بدلاً منه، موقفاً عملياً نفعياً. فرأى "جيمس"، أن «الحقيقة ليست خاصية ثابتة ومتأصلة في الأفكار، وإنما تطرأ عليها؛ بمعنى أن الفكرة تصبح حقيقة بفضل الأحداث التي تجعلها صادقة». (9) ويمضي "جيمس" من ذلك إلى أنه «من الممكن القول "إنَّ الفكرة مفيدة لأنها صادقة" أو "إنَّها صادقة لأنها مفيدة"، فكلتا العبارتين لهما المعنى نفسه». (10) فالمنفعة، وليس التطابق مع الواقع، هي معيار الحكم على صدق الفكرة.

ويمكن استخلاص ثلاث ملاحظات من مفهوم "جيمس" للحقيقة؛ أولاًها، أنه ينزع صفة الثبات والاستقلالية عن الحقيقة، فهي تتغير استناداً إلى ما قد يحدث، وما قد يُثبت الفكرة أو ينفيها، وتغيرها يتبع نفعها. وبهذا، فهو يخالف التصور الجوهرى أو الماهوي، أي الواقعي أو التمثيلي، للحقيقة الذي يمنحها الأولوية والصدارة على كل ما عداها. فالقول بتغير الحقيقة ينفي عنها أي مسوغ لسلطة قد تمارس باسمها. وثانيتهما، يقيم "جيمس" ارتباطاً وثيقاً، أو علاقة أقرب إلى الهوية بين الفكرة الصادقة والفكرة النافعة، مما يعني أن منفعة البشر أهم من امتلاكهم حقيقة أبدية لا يعترف بوجودها. وثالثتهما، يفضي الارتباط بين صدق الفكرة ونفعها، إلى تبديد الشعور بالاعتراب عن الحقيقة؛ لكونها أصبحت لصيقة بمن يصنعها.

ويحذو البراغماتيون الجدد حذو البراغماتيين الكلاسيكيين في التخلي عن مفهوم التطابق، ويحاول "رورتي" بكشف عن دلالات هذا المفهوم، وما يترتب عليه من نتائج في المستويات المختلفة لحياة البشر. وقد جسدت تلك المحاولة جانباً من فلسفته التي تعدّ مزيجاً من الفلسفة التحليلية والتفكيرية والبراغماتية وما بعد الحداثيّة، لنصبح أمام حقل جديد من التفلسف مختلف عن التفلسف التقليدي، من جهة، وعن البراغماتية الكلاسيكية، من جهة أخرى. ويكمن الاختلاف في صيغ السلب التي طبعت فلسفته بعامة، بما ينطوي عليه السلب من دلالات التفكير والتدمير للرؤية القديمة، ويستعيز عنها بموقفٍ جديدٍ من الإنسان والعالم.

ومن بين المفاهيم التي يكشف "رورتي" عن دلالاتها السلبية، بصورة أساسية، مفهوم "الماهوية" الذي يحيل إلى الحقيقة الثابتة المطلقة، والتي أصبحت عائقاً أمام الذات، ويستعيز عنه بمفهوم "اللاماهوية" الذي ينزع فكرة الماهية عن الحقيقة، ويفتح أمام الذات خيارات لإعادة بناء ذاتها؛ ومفهوم "التمثيلية" الذي يتردّد إلى التطابق بين الذهن والواقع، ويستعيز عنه بمفهوم "اللاتمثيلية" الذي يتخذ بعداً عملياً نفعياً؛ ومفهوم "الموضوعية" حيث يستمد الموضوع أهميته من ذاته، ويتمتع باستقلال عن الذات المدركة، ويستعيز عنه بمفهوم "الاتفاق اللاقسري" بين الذوات؛ ومفهوم "العقلانية العلمية" الذي يمنح العقل أهمية في المعرفة تفوق أهمية الجوانب الأخرى في الذات، ويستعيز عنه بمفهوم "العقلانية التواصلية". وبهذا، يتخذ "رورتي" موقفاً معارضاً للنتائج المترتبة على المفاهيم القديمة، ليبني تصوّره الخاص لكل منها في سياق براغماتي جديد.

وفي ضوء التحليل السابق، يناقش هذا البحث نقد "رورتي" للحقيقة الموضوعية بوصفها تتركّس النزعة الإقصائية، كما يناقش تأويله الجديد لها، والذي أراد من ورائه نزع الشرعية عن سلطة من يدعون امتلاك الحقيقة، وتحقيق طموحه في تخليص البشر من أيّ سلطة خارجية أو فوقية. كما يبحث في دلالات التأويل الذي قدّمه "رورتي"، والذي مثّل نوعاً من الوصاية، تفرضها الثقافة الليبرالية على الثقافات الأخرى، بحجة التفوق.

يبدأ البحث بنقد رورتي لمفهوم الحقيقة الموضوعية والمفاهيم المرتبطة به، والدلالات المترتبة على ذلك. ثم يناقش النتيجة التي انتهى إليها رورتي من تأويله لهذا المفهوم. وينتقل البحث إلى نقد رورتي لمفهوم العقلانية العلمية، والدلالات المترتبة عليه وتأويله الجديد لهذا المفهوم، ثم يناقش الدلالات المترتبة على هذه التأويلات بوصفها إخضاعاً لا تحرراً.⁽¹¹⁾

أولاً - الاتفاق اللاقسري بديلاً عن الحقيقة الموضوعية:

يرتبط مفهوم الحقيقة الموضوعية بمفهومين أساسيين هما، الماهية (Essence) والتمثيل (Representation). والماهية صفة يخلعها الفلاسفة على الأشياء للتعبير عن الصفات الجوهرية

المقومة لها، والتي لا يقوم الشيء بدونها؛ بمعنى هي الصفة التي إذا ما انتفتت، انتفى الموجود الحامل لها. ووفقاً لتعريف الجرجاني، الماهية «تطلق غالباً على الأمر المتعقل» [...] والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب "ما هو" يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازها عن الأغيار هوية [...]»⁽¹²⁾ أما التهانوي، فيقول: «إن كان لها ثبوت وتحقق، مع قطع النظر عن اعتبار العقل، تسمى ماهية حقيقية، أي ثابتة [...]»، والماهية والحقيقة والذات قد تطلق على سبيل الترادف [...]»⁽¹³⁾ فماهية الشيء تكافئ هويته الثابتة ووجوده الدائم؛ وماهية الحقيقة تعني الصفة السرمدية فيها التي تفتقر لها الأفكار المتغيرة أو العرضية، وهذه الصفة بدورها، تمنح الحقيقة استقلالاً عن العقل الذي يبحث عنها، وأهمية تفوق أهميته؛ وتعني الماهية أيضاً، الصفة التي تميز الكائن العاقل عن غيره.

أما التمثيل، فيحيل إلى العلاقة بين الذهن والعالم الخارجي، أو بين اللغة التي تعبر عن هذه التمثيلات، والشيء الذي يتمثله الذهن. ويعني التمثيل «[...] التصوير والتشبيه، [...] وهو فعل ذهني به تحصل المعرفة، كالإدراك الحسي والتخيّل، [...] وفي كل تمثيل ممثّل وممثّل؛ الممثّل هو الذات المدركة، والممثّل هو الشيء المدرك، [...] ومن شرط المثال أن يكون مطابقاً للشيء [...]»⁽¹⁴⁾ فالتمثيل هو نسخ أو تصوير لما في الواقع، يحلّ فيه الممثّل محلّ الممثّل ويقوم بدوره. فهو مجرد تقليد الذهن للشيء الذي يتمثله، ولا ينطوي على أيّ إبداع أو جدة، بل يعطي الإنسان دور المتلقي والمنفعل، وليس دور المشارك أو الفاعل الحقيقي، لأنّ الواقع معطى جاهز، وما على الذهن سوى تمثله.

وقد سلّمت الفلسفات التي تتبنى النزعة الماهوية (Essentialism)، بوجود ماهيات ثابتة في الأشياء تجسّد حقيقتها، وتحدّد طبيعتها الثابتة؛ وجعلت مهمة العقل البحث عن هذه الماهيات ومحاولة اكتشافها. ووفقاً لـ "معجم كمبريدج الفلسفي"، فالماهوية «نظرية ميتافيزيقية ترى أنّ للموضوعات ماهيات، وأنّه لا بدّ من التمييز بين الماهوي واللاماهوي [...]»، وتركز الفلسفات الماهوية على التمييز بين "ما هو" الموضوع و"كيف يوجد" *what an object is and how it is*.⁽¹⁵⁾ وتحرص الفلسفات التقليدية على هذا التمييز بوصفه تمييزاً بين ماهية الشيء أو حقيقته الماهوية، ووجوده. وتسلم بأنّ الماهية تتعيّن بصورة سابقة على الوجود، وتحافظ على صورتها الثابتة واستقلالها عن الوجود بوصفه لاحقاً لها. ويجسّد كلّ من المثال الأفلاطوني والجوهر الأرسطي⁽¹⁶⁾، نموذجاً لهذه النزعة التي ينجم عنها تصوّر الحقيقة بوصفها تمتلك ماهية ثابتة، والمعرفة بوصفها إدراكاً لتلك الماهية.

وعلى ذلك، تجسّد النزعة الماهوية تصوراً ما وراثياً للحقيقة؛ لكونها ترتبط بالتمييزات التقليدية بين الباطن والظاهر، أو بين الواقع والمظهر، أو بين الجوهرى أو الماهوي والعرضي، أو

يبين المعرفة الحقيقية والمعرفة الفاسدة، أو بين المطلق والنسبي.⁽¹⁷⁾ ويدلُّ الحدُّ الأول، في هذه الثنائيات دوماً، على الحقيقة، بينما يعبرُ الحدُّ الثاني عن اللاحقيقة أو الزيف. وبالتالي، فقد ارتبطت الفلسفة -تقليدياً بوصفها نظرية في المعرفة- بالبحث عن الحقيقة، وأصبحت غاية المعرفة الحقيقية الوصول إلى هذه الماهيات واستكناهاها.

ومن الواضح أنَّ التعارض أو التناقض بين قطبي هذه الثنائيات يقتضي عدم اجتماعهما، في أنٍ واحدٍ. وبالتالي، فإثبات أحد هذين القطبين يستلزم نفي الآخر واستبعاده. كما أنَّ تصور الحقيقة بوصفها تمتلك ماهية ثابتة، من شأنه أن يجعل الذهن مقيداً بتلك الماهية، وأنَّ يحوِّل الإيبستمولوجيا إلى نوع من الإخبار التاريخي حول الحقيقة. ويفضي ذلك، في نهاية المطاف، إلى سلبية تامة تسلب العقل أي دور سوى التلقّي.

وينتقد "رورتي" هذه النزعة، ويرى أنَّ التصوُّر الذي أسر تلك الفلسفات، هو النظر إلى العقل على أنه مرآة للعالم الخارجي؛ وهو ما يجعل «مهمتنا الرئيسية هي أن نعكس -كالمرآة- في ماهيتنا الزجاجة، بصورة مضبوطة، العالم المحيط بنا، [...]»⁽¹⁸⁾ فـ"رورتي" محقٌّ في فهمه للنزعة الماهوية بأنها اختزال لدور العقل الإنساني، وحصر وظيفته في عكس الواقع المحيط به، كما تنعكس الأشياء في المرآة. وهذا يستدعي إلى الذهن تصوُّر أفلاطون للعلاقة بين عالم المثل والعالم الحسي، كما يحيل إلى الثنائية الأرسطية: الصورة/المادة، أو الثنائية الديكارتية: النفس/الجسم. إذ يتم قسمة الوجود أو الإنسان أو المعرفة، إلى بعدين. ومن شأن هذه القسمة تسويغ منح الأهمية والأولوية لأحد البعدين على حساب البعد الآخر. الأمر الذي يرفضه "رورتي"؛ أي إنه يرفض النزعة الماهوية بوصفها تقييداً للعقل في ماهية ثابتة، ويرفض القسمة الثنائية بوصفها تسويغاً، بطريقة ما، للإقصاء.

ويمضي "رورتي" من ذلك إلى أنَّ المؤيدين للنزعة الماهوية، يستخدمون "العقل" بوصفه «مصطلحاً متشابكاً مع مفاهيم مثل، الحقيقة بوصفها تطابقاً مع الواقع، والمعرفة بوصفها بحثاً عن الماهية، والأخلاق بوصفها إنعاناً للمبادئ.»⁽¹⁹⁾ وينطوي هذا المصطلح على تمييز بين من يصل إلى ماهية الحقيقة على أنه يمتلك المعرفة الموضوعية، ويتَّسم بالفضائل الأخلاقية، ومن لم يتمكن من الوصول إليها، على أنه لا يمتلك هذه المعرفة، ولا يتحلَّى بتلك الأخلاق. وهو ما لا يقبل به البراغماتيون بعامّة، و"رورتي" بخاصّة. وعليه، فالبراغماتية هي فلسفة لاماهوية، تخلت عن إصاق الماهية «بمفاهيم مثل، "الحقيقة" و"المعرفة" و"اللغة" و"الأخلاق"، والموضوعات المشابهة في النظريات الفلسفية.»⁽²⁰⁾ ورأت أنه ليس مما هو أشدُّ بلاغة في وصف هذه المفاهيم بأنها ذاك النوع الذي لا ماهية ثابتة له.

وقد سعى "رورتي"، و"ديوي" من قبله، لتفكيك النزعة الماهوية، وجميع الثنائيات المرتبطة بها. وابتغى "رورتي" من ذلك، تمكين البراغماتيين، في نهاية المطاف، من «خلق ديمقراطية اجتماعية؛ أي مجتمع خالٍ من الطبقات الاجتماعية، أو من الجماعات المنغلقة على ذاتها. [...] وجعل هذا المشروع مركزياً في حياتنا الفكرية، كما هو في حياتنا السياسية.»⁽²¹⁾ فالماهية، وفقاً لهذا المسعى، ليست شيئاً ثابتاً وأبدياً، وإنما شيء مؤقت يصنعه البشر بأنفسهم، أو يختارونه بحرية. وينطوي هذا المسعى على تأكيد "رورتي" أن الوجود سابق على الماهية، أو أن الوجود الحر للفرد، يجعله مسؤولاً عن معتقداته وأفعاله وحياته. وفي هذا التأكيد، يبرز أثر الفلسفات الوجودية في فكر "رورتي"، وفلسفته. ولو تمكّن كل فرد حر من صنع ماهيته، لأمكنه تعزيز الديمقراطية؛ لكونه يعترف بحق الآخر في الوجود، وفي صنع الماهية التي يرتضيها لنفسه.

والفكرة الرئيسة التي يبتغي "رورتي" من ورائها تفكيك النزعة الماهوية، هي أن الفلسفات التي تدافع عنها، جعلت من التمييزات التقليدية وسيلة أو ذريعة للاعتراف بنصف الوجود لكونه يجسد الماهية الثابتة والحقيقة الأبدية والجوهر السرمدي، وإهمال النصف الآخر لكونه متغيراً زائلاً وعرضياً. وما ينطبق على الوجود من حيث التمييزات القائمة على النزعة الماهوية، ينطبق على الإنسان وعلى ميادين المعرفة الإنسانية؛ إذ ازداد الاهتمام بالعقل في مقابل إهمال الخيال والحدس والشعور؛ وأهمّلت الإنسانيات بحجة أنها لا ترقى إلى مستوى المعرفة العلمية التي تصل إلى الماهية الحقيقية للأشياء. كما أن صعوبة الوصول لتلك الماهية، أو تعذر ذلك، يخلق شعوراً بالاغتراب عن الذات. ومن شأن هذا كله أن يشكل عقبة أمام إعادة خلق الذات لذاتها، وأمام خلق الديمقراطية الاجتماعية.

وإذا كانت الثنائيات التقليدية تضع الذات أمام قضية عنادية من نوع "إما...أو..." مثل، إما الحقيقي أو الظاهر، إما الماهوي أو العرضي، وتفرض أسئلة نظرية من نوع: هل ما أعرفه حقيقي أم مجرد مظهر من مظاهره؟ فالتخلي عنها، كما يرى "رورتي"، يترك حرية للاختيار، وفق الموقف الراهن، ويقتضي الاستعاضة عنها بأسئلة من نوع: "هل أصف الأشياء بأفضل الأوصاف الممكنة، في الوضع الراهن، أم أن عليّ البحث عما هو أفضل منها؟"⁽²²⁾ ففي النوع الأول من الأسئلة، ثمة تضيق على الذات، وتخييرها بين واحدٍ من جانبي الثنائية، من جهة، واستبعاد، من جهة ثانية، للجانِب الآخر من تلك الثنائية، في حين يوسّع النوع الثاني من إمكانات التخيير، ويرسّخها بالممارسة العملية. ويبدو "رورتي" في هذا الموقف الذي يتخذه من النزعة الماهوية، مضاداً للاستبعاد أو الإقصاء أو التهميش، سواء بالنسبة للمعرفة أو للمجمعات أو للبشر؛ ومنحازاً لحرية الفرد الذي يصنع ماهيته، ويختارها بحرية.

ولكنَّ النزعة الماهوية تقتزن بنزعة أخرى لا يقلُّ مضمونها إقصاءً عن النزعة الماهوية؛ ونعني النزعة التمثيلية (Representationalism) التي ترجع إلى الفلسفة الديكارتية.⁽²³⁾ ويرى أنصار هذه النزعة أنَّ «بوسعنا فقط معرفة أفكارنا التي تمثل العالم، ولا يمكننا فعل ذلك بالنسبة للعالم. وقد امتلكت الفلسفة دوراً مهيمناً في تعيين معايير للحكم على التمثلات الكافية.»⁽²⁴⁾ فكلما اقترب الذهن من موضوعه وتطابق معه، ازداد قرباً من الحقيقة، وفق معايير الموضوعية. ومن شأن معايير كهذه أن تستبعد الأفكار التي لا تتسق معها، وتنفيها من ميدان المعرفة الحقيقية.

وينتقد "رورتي" اهتمام الفلاسفة التمثيليين لكونه ينصبُّ على «أنه من المفيد التفكير بالذهن أو اللغة بوصفهما يحتويان على تمثلات للواقع.»⁽²⁵⁾ وبموجب ذلك، أصبحت الفلسفة نظرية تمثيلية، ونظر الفلاسفة التمثيليون إلى الحقيقة على أنها تطابق أفكار الذهن مع الواقع، وأنَّ اللغة تجسيدٌ لمعرفتنا التمثيلية بهذا العالم، وأطلقوا حكمهم على المعرفة الصحيحة بأنها ما يمثل الواقع تمثيلاً "موضوعياً" دقيقاً، والمعرفة العلمية هي النموذج الأفضل لهذه المعرفة.

وما ينجم عن الموقف المؤيد للنزعة التمثيلية، في نظر "رورتي"، قسمة «الثقافة إلى مناطق تمثل الواقع خير تمثيل، وأخرى تمثل الواقع تمثيلاً دون الجدوى القصوى، وأخرى لا تمثل الواقع إطلاقاً، بالرغم من تظاهرها بخلاف ذلك.»⁽²⁶⁾ بمعنى قسمة ميادين المعرفة البشرية إلى معرفة علمية تمثل الواقع تمثيلاً دقيقاً، وتصلنا بالحقيقة الموضوعية؛ ومعرفة لا ترقى للمستوى المطلوب؛ ومعرفة لاعلمية لا تزيد عن كونها مجرد آراء يطرحها المشتغلون بالعلوم الإنسانية والفلاسفة واللاهوتيون.

ويكمن في هذا الموقف خطورة مزدوجة، أولاهما، الفصل التعسفي بين ميادين المعرفة الإنسانية، على غرار الفصل بين الثنائيات التقليدية -مثل العقل والجسد، الروح والمادة، الجوهر والعرض- مع أنَّ ثمة تداخلاً بين هذه الميادين يقتضي أن تصبَّ فوائدها جميعاً، في نهاية المطاف، في خدمة البشر؛ وثانيتهما، استخدام ضعف التمثيل أو انعدامه حجة للاستبعاد أو الإقصاء أو التهميش، سواء الاستبعاد الذي قد يمارسه الميدان العلمي على ميدان معرفي آخر، أو الإقصاء الذي قد تمارسه ثقافة على الثقافات الأخرى، أو التهميش الذي قد يُمارس على مجتمع ما. وهو ما كان "رورتي" يحذر منه دوماً.

ولكنَّ الرغبة في الوصول إلى الموضوعية، سواء لدى العلماء أو الفلاسفة، تدفع بهم إلى السعي نحو دقة التمثيل، ومحاولة العثور على طريقة تمكّنهم من ذلك. وينجم عن هذا المسعى نتيجتان، على الأقل. الأولى، أثارت انتباه "رورتي" الذي رأى أنه يتعيّن على من توصف أعمالهم بأنها مجرد آراء «أن يقلقوا فيما إن كانت جهودهم تتصف بالطابع "العلمي"، وفيما إن كانوا مخولين بأن يحكموا على نتائجهم بأنها جديرة بمصطلح "الصدق (الحقيقة)"، بصرف النظر عن

دقة مناقشتهم لها.»⁽²⁷⁾ لأن المعرفة العلمية هي المعيار المرجعي للحكم على جميع ميادين الثقافة البشرية الأخرى، وبالتالي، يتوجب على المشتغلين بهذه الميادين أن يسعوا لتحقيق هذا المعيار فيما لو أرادوا الوصول إلى الحقيقة الموضوعية. وأما الثانية، فيمكن اشتقاقها من موقف "رورتي" إزاء دعاة النزعة التمثيلية، ولكنه لم يُشير إليها، وهي زعم القادرين على الوصول للمعرفة العلمية دون سواهم، أنهم متفوقون عليهم لامتلاكهم الحقيقة، مما يخولهم السيطرة على الآخرين، أو القيام بدور وسيط بينهم وبين ما يدعون أنه حقيقة.

وتتنطوي النتيجة الأولى على رأي مفاده أن ثمة طريقة واحدة للوصول إلى معرفة الحقيقة، وهي الطريقة العلمية التي تتبع منهاجاً علمياً صارماً، وما عداها لا يمكن أن يقودنا إلى الحقيقة التي نبتغيها، وفي هذا الرأي طمس لدور الإبداع والابتكار في العثور على طرق جديدة، أو تقييد للدور الفعال الذي قد يقوم به العقل البشري، وحصره في النقل فقط؛ بمعنى دفع المشتغلين في الإنسانيات إلى تقليد المناهج العلمية. وأما النتيجة الثانية، فتتنطوي على استنكار هذا النوع الجديد من أنواع السلطة، سواء كان البشر يقبلونه، طوعاً أو قسراً، ومحاولة الكشف عن زيف الوساطة المزعومة، من جهة، واستنكار، من جهة ثانية، لمنح الحقيقة أهمية تفوق أهمية الباحث عنها، على الرغم أنه من خلع عليها هذه الأهمية، ولكنه كرّس نفسه للبحث عنها لكي تمنح وجوده معنى. ويرفض "رورتي" كلتا النتيجةين، وما يترتب عليهما.

ولو استمر قلق المشتغلين بالإنسانيات، لأصبح ارتباط الفرد بالحقيقة الموضوعية، أهم من ارتباطه بمن يحيا بينهم، أو أن ارتباطه بما هو غير إنساني أهم من ارتباطه بالبشر أنفسهم. «وبقدر ما يستهدف الموضوعية، فإنه يناهز بنفسه عن الأشخاص الفعليين المحيطين به، لا بالتفكير في نفسه بوصفه عضواً في جماعة أخرى، واقعية أو متخيلة، بل على الأصح، بربط نفسه بشيء يمكن أن يوصف، دون الرجوع إلى أي كائنات بشرية محددة.»⁽²⁸⁾ وهنا يحيلنا مفهوم الحقيقة إلى مرجعية فوق إنسانية، وليس إلى الذات الإنسانية، سواء كانت فرداً أم جماعة. ومن شأن ذلك أن يترك البشر الذين يطلبون الحقيقة لأجل ذاتها، معلقين بيوم ينتظرون قدومه، يضع حداً لمطلبهم عندما يفوزون بالحقيقة.

يمكننا أن نلمح أن هذا الارتباط بالحقيقة الموضوعية، قد يفضي إلى نوع من الصراع بين البشر، أو نوع من المنافسة بين الميادين المعرفية المختلفة، من جهة، والثقافات المختلفة، من جهة أخرى. وتقوم المنافسة على أساس تراتب هرمي لا تتسع قمة الهرم إلا لمن يحظى بالحقيقة، ليبقى الآخرون في منزلة الأتباع لمن هم في قمة الهرم، أو لأكثرهم قرباً منها؛ بمعنى أن هذا الارتباط يدفع بالباحثين عن الحقيقة إلى الدخول في صراع مع أقرانهم على الوصول إلى القمة عن طريق دفعهم إلى القاع، وهذا ما لم يتطرق إليه رورتي صراحة؛ ولكن اهتمامه بتعزيز التواصل بين

البشر، والتخلي عن الارتباط بالحقيقة الموضوعية، يدلّ على أنه يعارض هذه التراتبية، ويأمل بخلق صور من التعاون لينهض الجميع معاً.

ويمضي "رورتي" في رفضه للنزعة التمثيلية، ومفهوم التوافق في الحقيقة، نظراً لما تنطوي عليه هذه النزعة من خداع للذات، ويرى أنّ محاولة الفلسفة التقليدية «لشرح العقلانية والموضوعية بمفردات شروط التمثيل الدقيق، [هي] محاولة خداعية للذات هدفها تأييد الخطاب العادي اليومي، وإنّ صورة الفلسفة الذاتية، منذ اليونانيين، سيطرت عليها تلك المحاولة.»⁽²⁹⁾ وما يعنيه الخطاب العادي، هو الخطاب الذي يمتلك معايير يتفق المشاركون العقلانيون حولها؛ خلافاً للخطاب غير العادي الذي قد يفتقر لمثل هذه المعايير. فالخطاب العادي، يقابل العلم العادي أو القياسي، بمفردات "كون Kuhn"،⁽³⁰⁾ الذي يلتزم فيه الباحثون بنموذج إرشادي يتفقون عليه. أما حالات الشذوذ، فتخرج عن هذا النموذج؛ لكونه لم يعد يفي بمتطلبات البحث، وتفضي إلى الثورات العلمية.⁽³¹⁾ وينطوي تأييد الخطاب العادي وتمييزه عن الخطاب غير العادي، على منح المعرفة التي تستهدف الحقيقة الموضوعية -بوصفها معياراً متفقاً عليه- الأهمية المطلقة على حساب الأنواع الأخرى من النشاط الإنساني التي لا تحقق هذا المعيار.

وعليه، فالقول إنّ الحقيقة هي علاقة تمثيل أو تطابق بين الذهن والعالم، أو هي العلاقة التي تحفظ لنا ارتباطنا بالواقع، وتحول دون فقدان اتصالنا به، أو الانصراف عنه، وأنها تجسّد الهدف الأساسي للبحث وغاياته القصوى، هو، في رأي "رورتي"، مجرد ادعاء هدفه ربط الذات بما هو خارج عنها ولا سلطة لها عليه، كما يعطي انطباعاً بوجود نوع من الالتزام أو الواجب للبحث عن هذه الحقيقة ومحاولة اكتشافها، فضلاً عن أنّ تصوّر العقل بوصفه مرآة للطبيعة، ينطوي على رفض أشكال التمثيل التي لا تحقق معيار الاختيار بين المعرفة الصحيحة، والمعرفة غير الصحيحة.⁽³²⁾

إنّ ما يطمح إليه "رورتي"، هو محاولة الحدّ من هيمنة المعرفة العلمية على الميادين الأخرى من الثقافة الإنسانية، بحجة أنها لا ترقى لمستوى تلك المعرفة، أو الحدّ من محاولات فرض المعرفة العلمية بديلاً عن الثقافة الإنسانية. وهو يؤكد أنه «يتعيّن علينا استحسان القول: ستزودنا العلوم دوماً، بالإضافة إلى الفنون، بمشهد غير اعتيادي، لمنافسة ضارية بين النظريات البديلة، والحركات البديلة، والمدارس البديلة، فغاية الفاعلية البشرية لن تتوقف، بل ستغتني وتحسّن.»⁽³³⁾ فلا يتوجّب علينا التفكير في ميادين المعرفة الإنسانية على غرار تفكيرنا بالهندسات التي لا يمكن الجمع بينها. فهذه الميادين يغني بعضها بعضاً، ولا يستبعد أحدها الآخر، ولا يحلّ محله، بل جميعها يتساوى من حيث الأهمية بالنسبة لحياة البشر. وما يحاول الفلاسفة التمثيليون فعله هو نزع الطابع العلمي عن الأنواع الأخرى من الخطاب، لتسويغ استبعادهم لها.

ويتخذ "رورتي" موقفاً مؤيداً للنزعة "اللاتمثيلية"، ويجمع هذا الموقف،⁽³⁴⁾ كل من ينظر إلى المعرفة على أنها امتلاك لعادات في العمل تستهدف التلاؤم مع الواقع.⁽³⁵⁾ وينطوي هذا الموقف على جانبيين أساسيين أراد "رورتي" إبرازهما؛ أولهما، يكمن في نفي التمثيل، تحرراً من أشكال العلاقة القطبية التي تفترض تعارضاً أو تنافراً، من نوع ما، بين متقابلين؛ ويتطلب حل التنافر بالضرورة استبعاد أحدهما للآخر، أو منح أحدهما امتيازاً وأهمية على حساب القطب الآخر. وهو ما حذر منه "رورتي" باستمرار؛ وثانيهما -وهو يرتبط بالجانب الأول- يتطلب التلاؤم مع الواقع الإفادة من كل ميادين المعرفة الإنسانية، وضرورة كل منها في حياة البشر.

وبما أن المعرفة العلمية، في رأي "رورتي"، غالباً ما تمارس هذه النزعة الاستبعادية، فإنه يشدد على إسقاط الفكرة التي تصف العالم أو فيلسوف العلم بأنه يعرف شيئاً لا يعرفه إنسان آخر؛ بمعنى إسقاط فكرة المعرفة بوصفها مصدراً للسلطة، والاستعاضة عنها بفكرة المعرفة بوصفها مبدءاً للتحرر من خلال مشاركة الآخر في معرفته، والحوار معه للوصول إلى اتفاق متبادل، والانفتاح العقلي على ميادين الثقافة الإنسانية. وعندها لن يكون واحد من ميادين الثقافة مفضلاً على آخر، ولن يُنظر إلى الحقيقة على أنها شيء يتعين اكتشافه، ولن تحل عبادة العلم -بوصفه طريقاً لبلوغ هذه الحقيقة- محل عبادة الإله.⁽³⁶⁾

وفي هذا الموقف، تبرز خشية "رورتي" من تحول العلم إلى طريقة جديدة للهيمنة. ولذا، يقدم تأويلاً مبتكراً للموضوعية، ينقل عبره الديمقراطية إلى ميدان العلم، فيحرر المشتغلين بالعلوم الإنسانية من القيود المفروضة عليهم لتحقيق تلك الموضوعية، ويفتح آفاقاً جديدة في المعرفة، لا تنشغل باكتشاف الحقيقة، وإنما في صنعها وإبداعها، مستنداً في ذلك، من جهة، إلى نقد النزعة الاستبعادية، أو رفض أن تكون المعرفة مصدراً لسلطة قد يمارسها أي نوع من أنواعها باسم الحقيقة الموضوعية، إزاء مختلف الميادين الإنسانية؛ ومن جهة ثانية، إلى الدعوة للحوار مع الآخر بعقل منفتح لإثراء الحياة الإنسانية.

ووفقاً لذلك، لا تعني الرغبة في الوصول إلى الحقيقة "الموضوعية"، كما يرى "رورتي"، تحرراً للفرد من قيود الجماعة التي ينتسب إليها، بل «ترتد إلى الرغبة في اكتساب معتقدات قائمة على الاتفاق اللاقسري المتدرج أثناء المواجهة الحرة والمنفتحة مع أناس يحملون معتقدات مخالفة»⁽³⁷⁾ والمحرك لهذه الرغبة هو الوصول إلى أبعد حد ممكن من الاتفاق المتبادل بين الذات بدلاً من القوة القسرية، واحترام آراء الآخرين بدلاً من إقصائها أو تجاهلها، والتوق إلى الاطلاع على أفكار جديدة بدلاً من الاعتقاد بامتلاك الحقيقة.

وتتنطوي فكرة "الاتفاق اللاقسري"، من حيث المبدأ، على دخول جماعات متكافئة في حوار لا يفرض فيه أحد معتقداته على الآخر؛ لأن الجميع أحرار. فهم يحاولون الوصول إلى توافق حول

المعتقد الأكثر تماسكاً أو الأفضل تسويغاً. ويعني أيضاً أن ثمة إمكاناً لعدم الوصول إلى مثل هذا الاتفاق، وفي تلك الحالة، يتعين على الجميع احترام الآراء، وإن اختلف حولها.

وعلى ذلك، يؤكد "رورتي" ضرورة أن نستعيض عن مفهوم الموضوعية، بمفهوم "الاتفاق اللاقسري" الذي يستخدمه في نقد النزعة العقلانية العلمية، ويؤولها أيضاً تأويلاً جديداً يتسق مع تأويله للموضوعية.

ثانياً - العقلانية التواصلية بديلاً عن العقلانية العلمية:

جدير بالقول إن مفهوم "العقلانية" (Rationality)، معانٍ مختلفة، علمية وفلسفية ولغوية. ولكن أكثر ما يركز الباحثون عليه في هذه المعاني، هو التمييز بين العقلاني واللاعقلاني. فيمنحون الأول الأهمية المطلقة، ويهملون الثاني. والعقلانية، وفقاً لـ "موسوعة لالاند"، سمة لما هو عقلاني أو معقول، بالمعنى الإيجابي، أو بمعنى الترابط الضروري المسوّغ، أو الاتساق المنطقي.⁽³⁸⁾ وفي "معجم مصطلحات الفلسفة"، هي «الإقرار بأولية العقل، [...] وبقدرته على إدراك الحقيقة والواقع؛ باعتبار أن قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء.»⁽³⁹⁾ أما النزعة العقلية (Rationalism)،⁽⁴⁰⁾ فهي «موقف يتصدر فيه العقل الطرق الأخرى في تحصيل المعرفة، أو بتعبير أشدّ بلاغة، يُنظر إلى العقل على أنه الأداة الوحيدة للمعرفة. [...]»⁽⁴¹⁾ ويظهر أن هذه التعريفات تنطوي على تمييز للعقل، واعتراف بأوليته وصدارته في تحصيل المعرفة، وجعلنا نسلك سلوكاً عقلانياً.

ولو نظرنا إلى مفهوم العقلانية، وما يرتبط به من مفاهيم، لوجدنا صلة وثيقة بينه وبين التقدم التكنولوجي والثقافة العلمانية⁽⁴²⁾ أو التنويرية. ومن شأن هذا الارتباط أن يجعل من الضروري الاعتراف بدور العقل العلمي، سواء في تحقيق هذا التقدم أو في ترسيخ تلك الثقافة. غير أن هذا الاعتراف لا يسوّغ إقصاء كل ما يخالف أحكام العقل. وربما يمكننا القول إن العلماء والفلاسفة العقلانيين والتنويريين أصبح معظمهم، إلى حدّ كبير، أكثر تسلطاً من رجال الدين أنفسهم، وإقصائيين أكثر من السياسيين المستبدّين، وبهذا تحولوا إلى نوع من اللاعقلانية التي عملت على استبعاد ما لا يتفق وقوانين العقل، واستثنّاء العلم بالمعرفة العقلانية الحقيقية، دون سواه.

وتقتضي العقلانية العلمية ضرورة وجود منهج علمي يتبع جملة من الإجراءات المتفق عليها، بصورة مسبقة، للوصول إلى الغاية المنشودة وهي، بالنسبة لعلماء الطبيعة، التنبؤ بالظواهر، والسيطرة على الواقع. ووفقاً لـ "رورتي" «إذا كانت العقلانية، هي أن تكون قادراً على وضع معايير مسبقة، فمن المعقول عندها، أن تتخذ من العلم أنموذجاً للعقلانية.»⁽⁴³⁾ ذلك أن مقياس النجاح في

النظريات العلمية، هو مدى قدرتها على تحقيق الأهداف التي وضعت من أجلها، وتطبيق الخطوات المتفق عليها التي تقرب العالم، شيئاً فشيئاً، من هدفه.

وينطوي هذا المعنى للعقلانية على ثلاثة شروط أساسية لا يمكن الاستغناء عن أيٍّ منها، ولا يمكن فصل الواحد منها عن الآخر. أولها، إنَّ العقل هو الأداة الضرورية للوصول إلى المعرفة العلمية؛ وثانيها، إنَّ المنهج العلمي هو الطريق الوحيد الصحيح لتطبيق الإجراءات العلمية الصارمة؛ وثالثها، إنَّ استخدام تلك الأداة وهذا المنهج، يفضي إلى تحقيق الهدف المنشود وهو التنبؤ والسيطرة. وينجم عن هذا الارتباط بين الشروط الثلاثة، الحكم باللاعقلانية على أيِّ معرفة أخرى تخلت عن أيٍّ من هذه الشروط، أو تساهلت في تطبيقها.

وبما أنه يُنظر إلى العلم على أنه نموذج للعقلانية، وإلى العقلانية على أنها الطريق المنهجي للوصول إلى الحقيقة الموضوعية، فإنه يُنظر إلى العالم على أنه «الشخص الذي يبقي الإنسانية على اتصال مع شيء فيما وراء ذاتها. [...] ويُنظر إلى الحقيقة، على أنها النقطة الوحيدة التي بموجبها تكون الكائنات البشرية مسؤولة عن شيء فوق إنساني. ويُنظر إلى الالتزام "بالعقلانية" و"المنهج"، على أنهما إدراك لهذه المسؤولية.»⁽⁴⁴⁾ ولذلك، فخرق هذا المعيار يجعل الباحث، في نظر القائلين بهذا المعنى للعقلانية، لأمسؤولاً، بالمعنى العلمي؛ لكونه لم يطبق المعايير المنهجية الصحيحة، وبالمعنى الأخلاقي؛ لكونه انحرف عن الهدف ولم يزودنا بالحقائق العلمية.

ومن الواضح أنَّ هذا الحكم باللامسؤولية، يجسّد نوعاً آخر من اللاعقلانية التي يلصقها العلم بالأنواع الأخرى من الخطاب؛ بمعنى أنَّ نفي الطابع العقلاني من حيث هو شعور بالمسؤولية إزاء المعايير وإزاء تحقيق الأهداف - عن أيِّ فعل لا يخضع لمثل هذه المعايير، والحكم باللامسؤولية على كل من يخرج عنها، هو سلب العقلانية عن المعرفة التي قد تتبع أداة غير العقل، أو ربما لا تتقيد بالمنهج العلمي.

وينطوي هذا الحكم، في نظر "رورتي"، على اضطراب؛ لكونه يجعل من غير الممكن وصف الإنسانيات بأنها فاعليات عقلانية، فقط لأنها لا تخضع لمنهج محدد، أو لأنها لا تسعى لتحقيق الهدف ذاته الذي يضعه العلم، وهو التنبؤ والسيطرة. ولذا، فالحكم على نجاح الإنسانيات وفق المعيار ذاته الذي يحكم به على نجاح العلم، فيه الكثير من الإجحاف، لأنَّ اهتمام الإنسانيات لا ينصبُّ على الغايات، أكثر من اهتمامها بالوسائل. ولو فعلت ذلك، فسنعدم الوسيلة لتقويم نجاحها، بواسطة معايير محددة مسبقاً. ولو علمنا المعايير اللازم تطبيقها، بشكل مسبق، فلن نكون قلقين فيما لو كانت جهودنا منصبةً على بلوغ الغايات الصحيحة؛ لأنَّ تطبيق المعايير سيفضي بنا، بالضرورة، إلى الغاية المنشودة. ولكنَّ هذه النتيجة، بدورها، تفضي بنا للاعتقاد بإمكان معرفة أهداف الثقافة في مجتمع ما، بصورة مسبقة. ولو ساد اعتقاد كهذا، لأصبحت الحاجة للإنسانيات

ثانوية أو غير ضرورية، ولهيمنت الفكرة القائلة إن كل ما يحتاجه المجتمع هو العلوم الطبيعية والفيزيائية؛ وهو ما تفعله، وتحرص على تكريسه، الأنظمة التوتاليتارية.⁽⁴⁵⁾

يمكننا أن نستخلص، مما تقدم، ثلاث نتائج مهمة؛ أولاًها، إن مقارنة نجاح العلم بنجاح الإنسانيات، استناداً لمفهوم العقلانية، مرفوض بالنسبة لـ"رورتي"، أو على الأقل، غير مرغوب فيه. وهو محق في هذا؛ لأن لكل منهما معايير ومقومات مختلفة للنجاح. وثانيتهما، إن اهتمام الإنسانيات بالوسائل لا يقل عن اهتمامها بالغايات. وهذا لا يعني أن غاياتها أقل أهمية من غاية العلوم، وإنما يعني أن لوسائلها، الأهمية ذاتها، وربما أكثر أهمية، من الغايات، ويعني أيضاً أن الوسائل تعدّ مكوناً أساسياً من مكونات الغايات ذاتها، خلافاً للعلوم التي قد لا تكثر بوسائلها، حتى وإن كانت، في بعض الأحيان، لا إنسانية أو لا أخلاقية. وثالثتها، إن ما يريده "رورتي" في حديثه عن الأنظمة التوتاليتارية، هو أنها أكثر ما تمثل النزعة الإقصائية، وغايتها من استبعاد الإنسانيات، هي محاولة الحد من الدور المزدوج الذي تقوم به الإنسانيات في حياة البشر. فهي، من جهة، تمنحهم لذات روحية رفيعة، وتعطي لحياتهم معنى أكثر عمقاً، ومن جهة ثانية، تمكنهم من امتلاك تصور مختلف عن ذواتهم؛ وهو تصور، بالطبع، تحرص هذه الأنظمة دوماً على طمسه؛ خلافاً للأنظمة الديمقراطية.

ومن شأن هذا التهميش للإنسانيات أن يخلق شعوراً لدى المشتغلين بها، بالغبن نظراً لعدم تقدير جهودهم، أو لإعطائهم دوراً ثانوياً في تنمية المجتمع وتقدمه، وأن تدفع «بأي فرع من فروع المعرفة الأكاديمية، الذي يرغب بأن يحظى بموقع فيها، ولكنه غير قادر على القيام بالتنبؤات وتزويدنا بالتكنولوجيا التي توفرها العلوم الطبيعية، إما أن يتظاهر بتقليد العلم، أو أن يجد طريقة ما لتحقيق "المستوى المعرفي"، دون أن يكون قادراً، بالضرورة، على اكتشاف الوقائع.»⁽⁴⁶⁾ وفي هذا التقليد للعلم، ومراعاة تطبيق منهج علمي صارم، طمس للإبداع الذي يعدّ السمة الرئيسة للإنسانيات. فالأدباء والفنانون، على سبيل المثال، يستخدمون في عملهم، بالإضافة إلى ملكة "العقل"، ملكات أخرى، كالخيلة والشعور والحدس، لكونهم غير متيقنين مما يريدون أن يفعلوا قبل أن ينجزوا عملهم، أو لكونهم غير قادرين على معرفة ما سيؤول إليه العمل، في صورته النهائية. وهو ما يحول دون التزامهم بمعايير محددة مسبقاً، وإنما هم يبدعون معايير خاصة بأعمالهم.

ومن البين أن الارتباط بين الموضوعية والعقلانية والمعايير المسبقة والمنهج العلمي، يفضي إلى تهميش وإقصاء واستبعاد هذه المفاهيم. إن يتم استبعاد ميادين المعرفة التي تعجز عن ربطنا بالحقيقة الموضوعية، أو إقصاء لدور الثقافة والإنسانيات في حياة البشر، فقط لأنها لا تراعي المعايير المسبقة للنجاح؛ وتجاهل الملكات الأخرى للإنسان؛ لكونها عاجزة عن تزويدنا بما

يمكن أن يوصف، وفقاً لهذا المعيار، بأنه معرفة؛ فضلاً عن تهميش المجتمعات التي لم تحظ بالتقدم العلمي والتكنولوجي بعد؛ أو الثقافات المختلفة عن الثقافة العلمانية. ورفض التهميش هو صلب حجة "رورتي" في التخلي عن الحقيقة الموضوعية ومعها العقلانية.

وبما أن "رورتي" لا يرى في النزعة العقلانية سوى ذريعة لتفضيل المعرفة العلمية، وحجة لإلزام الإنسانيات بالمعايير المسبقة للنجاح، مما يؤدي للحد من إبداع الذات لذاتها، فإنه يتساءل مستنكراً: «هل يُعقل أن يكون للعالم منهج خاص، إذا ما طبقه المشتغلون بالإنسانيات على القيم القصوى، لتمكّنوا من تزويدنا بنوع من الثقة بالذات، حول الغايات الأخلاقية، مُشابهة لثقتنا بالوسائل التكنولوجية؟»⁽⁴⁷⁾ وينطوي هذا الاستنكار على التشكيك بأن يكون المنهج العلمي صالحاً في الإنسانيات، وبالتالي، أن يُقاس نجاحها، بالمعيار ذاته وهو مراعاة تطبيق هذا المنهج الذي يقيس نجاح العلم. ومن ثم، فثقتنا بالتكنولوجيا لا تخوّل المشتغلين بها أن يمارسوا دور الوسيط أو المخلص الذي يقرب البشر من الواقع، أكثر فأكثر.

ومن الملاحظ أن "رورتي" يبتغي الكشف عن الإحساس المبالغ فيه بالتفوق لدى علماء الطبيعية والفيزيائيين، أو الدور الاستثنائي والتميّز الذي ينسبونه لأنفسهم. وهو دور قبل به البشر عموماً؛ لأن الإحساس بتفوق أولئك بالفعل قد انتقل إلى هؤلاء أيضاً. ولكن، إذا ما أدرك الجميع زيف الادعاء بهذا التفوق، فسيكف «العلماء عن الزعم بأنهم أعضاء في سلك شبه كهنوتي، ويتخلّى البشر عن شعورهم بأنهم تحت رعاية أعضاء هذا السلك.»⁽⁴⁸⁾ وعندها، لن يتمكن العلماء من القيام بدور الوسيط أو المخلص، ولن يشعر البشر بأن عليهم ألا يخالفوا أعضاء هذا السلك، فيشيع الإحساس بالتكافؤ بين أفراد الجماعتين، ولا يكون أحدهما تابعا للآخر. وهذا يكشف عن التوجه الفكري لـ "رورتي"، وحرصه على تنبيه البشر من انتقال الأفكار الدينية إلى ميادين المعرفة الإنسانية، وبخاصة العلم، وتأكيد ضرورة الفصل بين هذه الميادين وميدان الإيمان. والفصل بين ميدان الإيمان وميادين الحياة الإنسانية، هو صلب الثقافة العلمانية.

ومن الطبيعي أن ينظر "رورتي"، و"ديوي" من قبله، إلى هذا المعنى للعقلانية، على أنه واحد من التعارضات الفلسفية التقليدية التي شكلت عقبات أمام اعتماد البشر على أنفسهم، وحالت دون النظر إلى العلم الحديث على أنه علم متجدّد واكتشاف واعد، وطريقة مبتكرة في الحياة. وبالتخلي عن هذه التعارضات، أو الكشف عن دلالاتها، يتم إزالة هذه العقبات أو تذليلها. ولو تحقق هذا، فسيتحول الخطاب في الثقافة، وبخاصة، في الإنسانيات، إلى نمط جديد لا يحتوي على الكثير من النماذج المتماثلة، ولا يتبع "منهجاً" موحداً، ولا يضع معايير مسبقة للنجاح. وعندها، قلماً سيحكى عن الدقة والصرامة، وكثيراً ما سيُقال عن الجدة والأصالة، ولن يكون العالم العظيم، هو من يحقق هذه الإنجازات، وإنما من يخلق طرقاً مبتكرة لتحقيقها.⁽⁴⁹⁾

ولكن نقد "رورتي" للعقلانية أو الموضوعية، لا يعني أنه ضدّ العقل أو العلم، أو أنه يقلل من شأن الحقيقة العلمية، أو يغضّ من شأن العالم، بل يبدي إعجابه بالعلم الحديث من حيث هو طريقة خيالية ومتألّقة لوصف الأشياء، ومن حيث مقدرته على وضع أهدافه وتطوير أدواته، بطريقة ذكية، لتحقيق هذه الأهداف، وهي التنبؤ والسيطرة. إنه يعترض على أن يتحول هذا النجاح إلى أداة للهيمنة، ويمنح العالم مسوغاً للدعاء بأنه يمتلك نوعاً من القوة لتخليص البشر بربطهم بالحقائق، فقط لأنّ العلم هو الميدان المعرفي الوحيد القادر على تطبيق منهج علمي صارم للوصول إلى الحقيقة الموضوعية.⁽⁵⁰⁾

ولعل إعجاب "رورتي" بالعلم كان أشدّ تأثيراً فيه من ممارسات العلماء والمؤسسات العلمية، وربما جعله يخفف من حدة نقده لهذه الممارسات، ويحاول العثور على ميزة تجعل من العلم أنموذجاً يُحتذى، فكانت فكرة "الاتفاق اللاقشري" بين أعضاء مجتمع البحث العلمي هي ضالته المنشودة. وبهذا انتهى "رورتي" إلى أنه عندما يقال: «إنّ السوسولوجيا أو النقد الأدبي ليست علوماً»، فما يعنيه ذلك، هو أنّ حجم الاتفاق بين السوسولوجيين أو نقاد الأدب، حول ما يعتبرونه عملاً مهماً -أي العمل الذي يتطلب جهداً أكبر- أقل من حجم الاتفاق بين علماء الأحياء الدقيقة، على سبيل المثال.⁽⁵¹⁾ ذلك أن هدف السوسولوجيين أو نقاد الأدب، يختلف عن هدف العلماء. فهو بالنسبة للأخيرين التنبؤ والسيطرة، أما بالنسبة للأولين، فالإنسان ذاته غايتهم، ولكن الوسائل لا تنفصل عن الأهداف ومنها اللذة الروحية.

ومن الممكن العثور على موقفين متعارضين اتخذهما "رورتي" من العلم. ففي الموقف الأول، رفض أن يقاس نجاح الإنسانيات بمقياس نجاح العلم، وفي الموقف الثاني، يقدّم العلم بوصفه أنموذجاً يُحتذى في فكرة "الاتفاق اللاقشري"، وكأنه يقول إنّ مقياس نجاح العلم يكمن في الحجم الكبير للإجماع بين أعضاء المشتغلين به، وهو مقياس يمكن تطبيقه على الإنسانيات، مع اختلاف في حجم الاتفاق. وهنا نتساءل: أليس في هذا الإجماع دلالة من نوع ما على أنّ الحقيقة العلمية ربما كانت أكثر إقناعاً أو أكثر مصداقية من الحقيقة في الإنسانيات؟ لسنا متيقّنين ما إن كان "رورتي" أشار إلى تلك الدلالة، ولكن، إذا كان يدرك جيداً، فيما نعتقد، أنه يصعب على المشتغلين بالإنسانيات تحقيق حجم الإجماع ذاته الذي يحققه علماء الطبيعة، فلمّ المقارنة بينهما من حيث حجم الإجماع، ل يبدو وكأنه يمنح وثوقية أكثر للثاني من الأول، وبالتالي أهمية أكبر؟ وهل الفرق بين هذا وذاك هو فرق في حجم الاتفاق فحسب؟ بمعنى هل الاختلاف بينهما هو اختلاف كمي لا أكثر؟ ألا يبدو أنه استبدل بالتمييزات التقليدية الثنائية تمييزاً كمياً ثنائياً أيضاً منطلقاً من حجم الاتفاق؟ وهل يعبر هذا الاتفاق دوماً، على الرغم من أهميته، على صواب المعتقدات؟ ومن قال إنّ مقياس النجاح هو أن يحقق الأفراد إجماعاً؟ ولماذا يُطلب تحقيق الإجماع حول الوقائع أو الحقائق العلمية في العلوم الإنسانية؟ ألا ينطوي اختلاف هذه الحقائق

وتنوعها، على ثراء الحياة الإنسانية؟ ولو سلّمنا مع "رورتي" بأن نتخذ من العلم أنموذجاً للاتفاق اللاقسري، فكيف يمكن أن نقبل معه بالحكم على الحقيقة الأخلاقية أو الأدبية أو الدينية -وهي حقائق ذاتية وشخصية- بالقياس إلى هذا الاتفاق؟ أسئلة كثيرة يمكننا أن نطرحها على "رورتي"، ولا نعثر على جواب لها، ولكنها تبقى مفتوحة للنقاش.

إنّ العقلانية، في ضوء ما تقدّم، من وجهة نظر البراغماتي، ليست ممارسة لملكة تسمى "العقل"، ولا هي استخدام للمنهج؛ وإنما هي ببساطة، الانفتاح العقلي الذي يفضي إلى هذا الاتفاق، وعندها لن يقال إنّ التقدم الفكري والأخلاقي، في التاريخ الأوروبي، ممثلاً بالمسيحية وعلم غاليلو وعصر التنوير، قد آل إلى لعقلانية من نوع ما. ولن يكون التمييز، وفق المعيار التقليدي، بين العقلاني واللاعقلاني مفيداً. ولن يكون استخدام مفردات قديمة مثل، "عقلاني" و"معياري" و"موضوعي" و"مطلق"، مناسباً للتعبير عن هذا التقدم، وإنما يصبح من الضروري لإدراك هذا التقدم، على صعيد المجتمع والفرد، على حدّ سواء، استخدام مفردات جديدة، تتجسد في احترام آراء الزملاء، وحبّ الاطلاع، والتوق إلى أفكار جديدة. وهي فضائل أخلاقية يمكن للعلماء أن يتحلّوا بها، بوصفها تفوق فضيلة "العقلانية" وتسمو عليها.⁽⁵²⁾

ومن أجل تطوير هذه الفضائل الأخلاقية وتنميتها وتهذيبها، فإنّ "رورتي" يقترح أن يدين الشخص بالولاء لجماعة صغيرة، في بداية الأمر. ومن شأن هذا الولاء أن يمنحه سبباً للتعاون من أجل بناء مجموعة أكبر، مجموعة ينتسب إليها ويصبح، شيئاً فشيئاً، أشدّ ولاءً لها. وعندها، يصبح الفرق بين غياب العقلانية وحضورها، مشابهاً للفرق بين التهديد بفقدان أخلاق قديمة، واكتساب هوية أخلاقية جديدة، وبالتالي ولاءً جديداً أعظم لمجموعة تمّ تشكيلها بالاتفاق اللاقسري بين مجموعات صغيرة.⁽⁵³⁾

ومن الواضح أن "رورتي" ابتغى من هذا التأويل لمفهوم لعقلانية -بوصفه مكملاً لتأويل مفهوم "الموضوعية"- فك الارتباط بين المفاهيم التقليدية التي انطوت على رؤية استيعادية، وتفكيك هذه الصلة وتقويضها، يتبعه تبني رؤية جديدة قوامها الانفتاح العقلي الذي يحترم المختلف، ولا يجيز استبعاده، فقط لأنّه كذلك، بل يحاول أن يخلق معه جسوراً من التواصل. ويصبح مفهوم العقلانية «مرادفاً تقريباً للتسامح، أي للمقدرة على ألا يكون المختلف مصدراً للإحباط، وألا يكون الردّ عليه بعدوانية. وينجم عن هذه المقدرة، الرغبة في تغيير العادات [...]؛ وإعادة تشكيل الذات، على نحو مختلف؛ والاعتماد على الإقناع بدلاً من القوة؛ والحوار مع الأشياء بدلاً من قتلها أو إحراقها أو معاقبتها. إنّها فضيلة تمكّن الأفراد والمجتمعات من التعايش بسلام مع الآخرين [...]». وبهذا المعنى فهي مرادفة تقريباً للحرية.⁽⁵⁴⁾ ولو تحقق ذلك لأصبح بوسع الشخص العقلاني مناقشة أيّ موضوع -سواء كان دينياً أو أدبياً أو علمياً- بطريقة تتجنب

النزعة الدوغمائية القائمة على التمسك بالاعتقاد، والنزعة الاستيعابية القائمة على الإدانة الأخلاقية باللامسؤولية أو الاتهام باللاعقلانية أو اللاموضوعية.

وخلافاً للمعنى التقليدي للعقلانية، نجد أن العقلانية هنا تتطلب، من حيث المبدأ، أولاً وقبل كل شيء، عقلاً حراً ومنفتحاً. وتتطلب ثانياً، شجاعة تمكّن الأفراد من مناقشة ما يعتقدون أنه صحيح دون التمسك بأي فكرة. وهذا مكافئ للقول بأن فكرة الآخر قد تكون أفضل من فكرتي؛ بمعنى أن من يمتلك عقلاً منفتحاً يرى دوماً إمكاناً لمعتقد محسن. وتتطلب ثالثاً، القدرة على المصالحة مع الذات، نتيجة للتناقض في بعض المعتقدات، وإعادة بناء الذات وتطويرها دوماً. وتتقضي رابعاً، التسامح مع المختلف واحترام قناعاته. ويفضي هذا كله، من حيث المبدأ، إلى الإحساس بالمسؤولية تجاه الآخر الذي نتفق أو نخلف معه. ولا تعني المسؤولية هنا الوصاية، وإنما الحرص على الآخر بقدر الحرص على الذات.

ونتلمس في هذا التأويل للعقلانية بعداً إنسانياً وأخلاقياً؛ لكونه يمنح جميع ميادين المعرفة الأهمية ذاتها، فضلاً عن أنه يرفض اتهام أي من هذه الميادين لغيرها، باللامسؤولية أو اللاأخلاقية أو اللاعقلانية أو اللاموضوعية. ومن البديهي، ليكون هذا التأويل متسقاً مع رؤية "رورتي"، أن يرافقه اعتراف بحق جميع البشر في التعبير عن آرائهم، والقيام بدور فاعل في تحقيق التقدم البشري.

لم يكن "رورتي" الوحيد الذي انتقد الحقيقة الموضوعية والنزعة الإقصائية في العلم ومحاولته الهيمنة على ميادين المعرفة الأخرى. فالعقلانية التواصلية ترتدّ إلى "هابرماس"،⁽⁵⁵⁾ والنزعة التفكيكية ترجع إلى "دريدا"،⁽⁵⁶⁾ فضلاً عن فلسفة "نيتشه"،⁽⁵⁷⁾ و"هيدغر"⁽⁵⁸⁾ الوجودية. و"رورتي" يعترف لهؤلاء جميعاً بالفضل؛ لكونهم أسهموا في ولادة حركة التحرر الفكري التي تجلت في الفلسفة البراغماتية في أمريكا. وأكدت هذه الحركة ضرورة التوقف عن التفكير بمسؤولية البشر تجاه الله أو الواقع أو الحقيقة.⁽⁵⁹⁾ وتنطوي تلك المفاهيم جميعها على نوع من القسر الخارجي. فعلى الرغم من أن الذات البشرية هي التي وضعت هذه المفاهيم، إلا أن العلاقة بينهما أصبحت، في نهاية المطاف، تكريساً للعبودية والخضوع والانتكالية. والدور الذي تضطلع به حركة التحرر الفكري، هو الكشف عن هذه المعاني، بهدف تحرير الذات منها، والإسهام بمزيد من اعتمادها على ذاتها.

وفي ضوء التأويلات الجديدة التي قدمها "رورتي" يطرح السؤال نفسه: هل استعاض "رورتي" حقاً عن رفضه للمفاهيم التقليدية، بالاعتراف بحق جميع البشر في التحرر من أي سلطة خارجة عن نطاقهم؟ بمعنى هل تنطوي تأويلاته على المعاني التي قدمها لها، بشكل حقيقي، أم أنها تمثل نوعاً آخر من اللاعقلانية لا يخلو بدوره من نزعة استيعابية؟

ثالثاً- تأويل رورتي للموضوعية والعقلانية: تحرر أم إخضاع؟

ثمّ كثير من الإشكالات التي يثيرها تأويل "رورتي" لمفهوم الحقيقة الموضوعية، والمفاهيم المرتبطة به. ولعل أهمها، هو ادعاؤه بضرورة التخلي عن هذا المفهوم؛ لكونه يكرس سلطة خارجية؛ أي سلطة تُفرض على البشر من خارج نطاقهم، ويجسد نزعة إقصائية، تستبعد جانباً من المعرفة، ومن الإنسان، لصالح الجانب الآخر. والحق أن "رورتي" رفض هذه السلطة، وانحاز لصالح حرية الفرد، كما رفض النزعة الإقصائية، واستعاض عنها بالانفتاح على الآخر، والحوار معه. ولكن، هل يقابل هذا الرفض اعتراف "رورتي" بحق الإنسان، أياً كانت ثقافته، في الحرية والكرامة، وبحقه في إعادة اكتشاف ذاته؟ بمعنى هل يعترف بحق البشر جميعاً في صنع الوقائع التي يرغبون؟ وهل دعا للتخلي عن مفهوم الحقيقة الموضوعية، لاعتقاده بأهمية الجانب المستبعد، أياً كان، أم هو نفسه قد وقع فيما تطلّع إلى تجنبه؟ قد تكون الإجابة بالإيجاب هي ما يتسق مع طموحه في التوقف عن انتهاك الكرامة الإنسانية، وتحقيق الديمقراطية.

ويمكن التأكيد أن واحداً من الأسباب التي تجعل البراغماتيين بعامه، و"رورتي" بخاصة، يصرون على إسقاط مفهوم الحقيقة الموضوعية، هو أنهم يتبنون «الضرورة أن يوماً ما لا بد أن يميل البحث إلى نقطة وحيدة، وهي أن "الحقيقة هناك"، أماننا، تنتظرنا حتى نصلها، ويرون في هذا الرأي محاولة غير موفقة، لنقل وجهة النظر الدينية عن العالم، بالتدريج، إلى الثقافة العلمانية.⁽⁶⁰⁾ وهنا، يتصدى رورتي لحيلة من حيل دعاة "الموضوعية". فهم يتدعون بالقول: إذا كان من غير الممكن، في الوقت الراهن، معرفة الحقيقة، والوصول إليها، فمن الممكن الوصول إليها في المستقبل. ومن شأن هذا القول تأكيد وجود حقيقة مستقلة عن البشر، وثابتة في مكان ما، تنتظر قدومهم. وبهذا، فهو يخشى أن تنتقل هذه الفكرة إلى الثقافة العلمانية التي تحرص على الفصل بين الحقائق التي يمكن أن يصنعها البشر، وأي شكل من أشكال الحقيقة الدينية. والفصل بين هذه وتلك، هو ما أسهم في تحرر الفرد، وكرّس ممارسة الديمقراطية.

ومن البين أن إصرار "رورتي" على إسقاط مفهوم الحقيقة الموضوعية، والتصديّ لانتقال بعض الأفكار الدينية إلى الثقافة العلمانية، يكشف عن قلقه من تخلي تلك الثقافة، شيئاً فشيئاً، عن مبادئها الأساسية؛ أي الحرية والديمقراطية. كما يجسّد رغبته في الكشف عن زيف تعلق البشر بما وراء أنفسهم، أو تعلقهم بما وراء الأشياء، أو رؤيتهم لهذا "الموراء" على أنه معيار مرجعي للحكم على الأفعال والأشياء جميعاً. وهذا القلق هو ما دفع به إلى محاولة صرف اهتمام البشر عن الشعور بالمسؤولية حيال ما يسمى بالحقيقة أو الواقع، والكفّ عن سعيهم للاتصال بهذا الموراء، والتحرر من الشعور بالواجب حياله، أو الشعور بالخضوع له، والتحول إلى الشعور بالمسؤولية حيال المعتقدات أو الممارسات؛ بمعنى الكفّ عن السعي نحو إرضاء قوة فوق بشرية،

ومحاولة تعزيز الشعور بذواتهم الإنسانية وبالمسؤولية إزاء ما يصنعونه بأنفسهم. ومن شأن شعور كهذا أن يخلق المزيد من التماسك فيما بينهم، ويعزز الإحساس بأهمية الفرد في صنع الحقيقة، أكثر من الإحساس بأهمية الحقيقة في حد ذاتها بوصفها تكتشف اكتشافاً. فبدل أن يهتموا بالبحث عما إن كانت الحقيقة موجودة، أو عن أصل العالم، عليهم أن يسألوا: هل علينا الاحتفاظ بقيمتنا ومعتقداتنا وممارساتنا الراهنة، أم علينا أن نستعيض عنها بما هو أفضل منها؟

ومن أجل تكريس مفاهيم الثقافة العلمانية، يتعين على الفيلسوف البراغماتي، أن يولي اهتمامه إلى «تفكيك المفاهيم التقليدية»⁽⁶¹⁾ أي الحقيقة الماهوية، والمعرفة الموضوعية، والعقلانية المنهجية، والانهماك «في إبداع لغته، وذاته، وحياته»⁽⁶²⁾ ففي التفكيك نبذ للخضوع، وفي الإبداع تجسيد لمعاني الحرية. فالفرد يصنع ذاته، ويختار معتقداته بحرية، ويحرص دوماً على أن يستعيض عنها بالأفضل والأكثر نفعاً.

ويمكن أن نستنتج دورين أساسيين أناطهما "رورتي" بالإنسان. أولهما، أنه يدفع به إلى تدمير المفاهيم التي تكرر معاني الخضوع لسلطة الحقيقة بوصفها ماهية ثابتة وأبدية؛ وتفكيك الارتباط بتلك الحقيقة؛ والكف عن محاولة البحث عنها؛ وإضعاف الإحساس بالمسؤولية تجاهها. وثانيهما، يحثه على صنع ذاته من خلال إبداع مفاهيمه ومعتقداته التي تحدّد حاضره ومستقبله. فالصنع أو الإبداع يكمن في خلق مفاهيم ومعتقدات من شأنها التحرر من أي سلطة خارجية أو فوقية، وفي تعزيز الارتباط بين البشر من خلال السعي نحو الانتفاع بما هو ممكن في حاضره، والأمل بإبداع مستقبلهم. وينطوي هذان الدوران على معاني الحرية والإرادة واللاخضوع.

ولو تأملنا تاريخ الإنسانية، بعامّة، والفلسفة بخاصة، لوجدناه حافلاً بالنزعة الاستيعادية تحت ذرائع مختلفة، أكثر مما هو حافل بمعانٍ تكرر الحرية والديمقراطية. إذ نجد دعاة الفلسفات الماهوية يستبعدون فلسفات أخرى باسم الحقيقة الماهوية، ويمارس العلماء هذه النزعة باسم الموضوعية، ويمارسها رجال الدين باسم الحقيقة الإلهية، أو بوصفهم ظلّ الله على الأرض، ويمارسها رجال السياسة باسم الوحدة الوطنية... إلخ. ولو سلمنا مع "رورتي" أن التخلي عن مفهوم الماهية من شأنه أن يبطل الحجة لدى دعاة الاستبعاد نصف الوجود، وهو محقّ في هذا، وإذا كان قد رفض هذه النزعة، ورفض السلطة الناجمة عنها بحجة التفوق، فكيف أراد تعزيز الديمقراطية؟

تتطلب الإجابة عن هذا السؤال الوقوف على مفهوم النزعة المركزية العرقية "Ethnocentrism"، كما يفهمها "رورتي"،⁽⁶³⁾ الذي يؤكد إنّ البشر جميعهم مركزيون عرقيون⁽⁶⁴⁾. وتعني المركزية العرقية عنده: «الولاء للثقافة السوسيو-سياسية التي دعاها الماركسيون "الديمقراطيات البرجوازية"، ولما يدعى [...] وبقدّر أكبر من الحيادية،

"ديمقراطيات الشمال الأطلسي الغنية".⁽⁶⁵⁾ ووفقاً لهذا التأويل يجعل "رورتي" الولاء للثقافة أهم من الولاء للعرق. فالشخص لا يختار عرقه، ولكنه يكون ثقافته أو يختارها بحرية. وتكمن، في هذا التأويل، أهمية الفرد في خلق ثقافته وصناعة حاضره ومستقبله، وجعله مسؤولاً عن خياراته، والتقليل من أهمية الموروث بوصفه أساسياً، كما هو شائع لمعنى النزعة المركزية العرقية.

غير أن تبني هذه النزعة، كما يفهما "رورتي"، لا يقتصر على مجرد الولاء لتلك الثقافة فحسب، وإنما يعني أيضاً «قسمة العرق البشري إلى أناس يتعين على الفرد أن يسوِّغ معتقداته بالنسبة لهم، وإلى غيرهم ممن لا يهمل أن يفعل ذلك تجاههم». ⁽⁶⁶⁾ وبمقتضى هذه القسمة، يُطلب ممن يدين بالولاء لثقافة "ديمقراطيات الشمال الأطلسي الغنية"؛ أي للثقافة الليبرالية الديمقراطية، تسويق معتقداته وممارساته الناجمة عن هذه المعتقدات، فقط للجماعة التي «تشاركه في معتقداته إلى حدٍّ يكفي لجعل الحوار المثمر فيما بينهم ممكناً». ⁽⁶⁷⁾ ويمكن أن نفهم من ذلك، أن المعتقدات المسوَّغة، هي ثمرة حوار جاد بين أفراد تلك الجماعة؛ أي هي الأفكار التي يتوصل إليها الليبراليون الديمقراطيون بالحوار فيما بينهم، أو بحوارهم مع من يشاركونهم بعض معتقداتهم. وتعدُّ هذه الأفكار مزيجاً من "الاتفاق اللاقسري" والتسامح المتبادل بين الأطراف المتحاور.

وهنا يمكن الاعتراض على موقف رورتي في نقطتين. الأولى، أن هذه المعتقدات، وبالتالي الممارسات الناجمة عنها، قد لا تكون مقبولة، أو ربما تكون مرفوضة، من قبل ثقافات أخرى لكونها تتعارض معها؛ بمعنى أن "رورتي" لا يهتم بما يمكن أن تتبناه، أو تقبل به، الثقافات غير الليبرالية، وإنما هو حريص فقط على تسويق المعتقدات لمن يدين بالولاء للثقافة الليبرالية، أو لمن يمكن أن يمتلك الحد الأدنى الكافي للتوصل معه إلى اتفاق ممكن، عبر الحوار. وفي هذا الموقف، ينحاز "رورتي" إلى الثقافة الليبرالية على حساب الثقافات الأخرى، وبالتالي، يغلق كل أبواب الحوار الممكنة معها. فهل ينحصر الحوار المثمر فقط مع أولئك الذين قد تتفق، أو ربما تختلف، معهم في بعض الجزئيات؟

والنقطة الثانية، هي اعتراض "رورتي" على قسمة الثقافة البشرية الناجمة عن النزعة التمثيلية والتي تفضي إلى استبعاد جانب من المعرفة؛ لكونه لا يمثل الواقع. فكيف يسوغ لنفسه هذه القسمة الثنائية أو الثلاثية، بالطريقة ذاتها؟ ألن تمهد هذه القسمة أيضاً لتسويق الاستبعاد؟ أم أن الاستبعاد هنا مسوَّغ لكونه يتفق مع مبدأ المنفعة الذي يحكم البراغماتية عموماً؟ والخطورة الكامنة في هذه القسمة هنا مزدوجة أيضاً، شأنها شأن القسمة الناجمة عن النزعة التمثيلية. الأولى، الفصل التعسفي بين الثقافات الإنسانية المختلفة، على غرار الفصل بين الثنائيات التقليدية، وعلى غرار الفصل بين ميادين المعرفة، مع أن ثمة تداخلاً بين هذه الثقافات، وإن اختلفت حتى التناقض. ويكمن التداخل في إمكان أن يحمل الفرد الواحد أو الجماعة مزيجاً منها. والثانية، إن

ضرورة توافر الحد الأدنى من التشارك في المعتقدات بوصفه شرطاً للحوار، أو عدم توافر هذا الحد، ليس سوى حجة للاستبعاد أو الإقصاء أو التهميش، سواء الاستبعاد الذي قد تمارسه جماعة على أخرى، أو الإقصاء الذي قد تمارسه الثقافة الليبرالية على الثقافات الأخرى، أو التهميش الذي قد يُمارَس على مجتمع ما. وهو ما حذر "رورتي" منه دوماً، فكيف يعود إلى تسويغه هنا؟

وإذا كان الليبراليون السياسيون في العصر الحديث، كما يدعي "رورتي"، «يفخرون في شكهم بالنزعة المركزية العرقية، وقد وجدوا طريقة للحد منها، بالانفتاح على الآخر والحوار معه»⁽⁶⁸⁾ فمن هو الآخر الذي سيحاولونه ويتفقون لاقسرياً معه؟ يؤكد "رورتي" متسائلاً: «اتفاق لاقسري» بين من ومن؟ فيما بيننا؟ بيننا وبين النازية؟ بيننا وبين أي جماعة أو ثقافة اعتباطية؟ والجواب بالطبع هو "فيما بيننا".⁽⁶⁹⁾ وما يقصده "رورتي" بقوله "بيننا"، هم الأشخاص الذين يدينون بالولاء للثقافة الليبرالية الديمقراطية. فالحوار يكون فقط فيما بين هؤلاء. وإذا سلمنا بأهمية العقلانية التواصلية القائمة على الحوار مع الآخر، وبأن الحوار المثمر يتطلب حداً أدنى من التشارك في المعتقدات، وهو محق في هذا، ولكن، ألا يقتضي الحوار تكافؤاً بين المتحاورين كي لا يتحول إلى إملاءات تُفرض من جانب واحد؟

ويكشف ذلك الجواب عن أن "رورتي"، على ما يبدو، لم ينتج من نقد مفهوم الحقيقة الموضوعية تحرير البشر، أيًا كانت ثقافتهم، من السلطة التي تفرضها، ولم يكن منحاذاً إلى حرية الفرد، ولا متضامناً مع المضطهدين منهم، بوصفهم بشرًا، بل كان اهتمامه منصباً على تحرير فئة الليبراليين؛ بمعنى أنه مستاء من وجود أناس يدينون بالولاء للثقافة الليبرالية، ويشعرون، في الوقت نفسه، بالمسؤولية حيال شيء خارج عن نطاقهم، ولكن يبدو أنه لا يكثرث أو لا يقلق من وجود أناس في هذا العالم تمارس عليهم سلطة خارجية أو فوقية، أو تمارس عليهم الوصاية من قبل ثقافات أخرى. ويؤكد ذلك بالقول: «لو نظرنا إلى موقف الليبراليين الأمريكيين المعاصرين من استمرار مأساة السود، في المدن الأمريكية، وشعورهم باليأس، فهل نشعر بضرورة مساعدتهم لأنهم شركاؤنا في الإنسانية؟ قد نفعل ذلك، ولكن الأمر يكون مقنعاً أكثر، من الناحية التاريخية والسياسية، بأن نساعدهم بوصفهم أمريكيين مثلنا، وبأن نصرّ على أنه من المشين أن يعيش الأمريكي حالة من اليأس»⁽⁷⁰⁾ وينطوي هذا الشعور على تمييز صارخ بين البشر، على أساس القسمة التي أقامها، كما ينطوي على أن استمرار معاناة شركائهم في الإنسانية، لا تعنيهم كثيراً، وربما لا تعنيهم أبداً. فهل يُعقل عدم الاكتراث بمعاناة أناس يمتلكون ثقافات أخرى، فقط لأنهم لا يحققون الحد الأدنى الذي يسمح بالحوار معهم؟ وهل بهذا يكون الليبراليون قد وجدوا طريقة للحد من نزعتهم المركزية العرقية؟ وهل ذلك مدعاة للفخر في شكهم بها؟

الثقافات غير الليبرالية، بالإضافة إلى أنه يفرض قيوداً على حدود الثقافة في تلك المجتمعات التي قد تضع لنفسها أهدافاً مختلفة عن أهداف الثقافة الليبرالية. ولذا، نسأل على غرار سؤال "رورتي" عن منهج العلم: هل يُعقل أن تكون ثقافة الشمال الأطلسي الغني -التي مرت بمراحل طويلة حتى وصلت إلى ما وصلت إليه- بمثابة منهج يتعين على المجتمعات الأخرى تطبيقه لتتمكن من تحقيق الحرية والديمقراطية، بشكل مماثل لحرية الغرب وديمقراطيته؟ أليس لكل مجتمع خصوصيته التي يتوجب احترامها؟ ألا يمكن أن تشكل هذه الخصوصية طوقاً أخرى للوصول إلى الهدف نفسه، وهو الحرية والديمقراطية، أو لأهداف أخرى ربما تجدها هذه المجتمعات أكثر ملاءمة لها؟

أسئلة كثيرة يمكن طرحها، على البراغماتيين بعامه، و"رورتي" بخاصة. ولكن يبقى لتأويلات "رورتي" أهمية في الفلسفة البراغماتية، بصورة عامة، وفي الفلسفة السياسية، بصورة خاصة.

خاتمة

تكمن أهمية نقد "رورتي" للنزعة الماهوية في محاولته تحرير الذات من العقبة التي وضعتها هذه النزعة، وتخليصها من هذا الوهم، لتتمكن من إعادة بناء ذاتها، كما ترغب. وتكمن أهمية نقده للنزعة التمثيلية في رفض قسمة الثقافة البشرية إلى قسمين تمهيداً لإقصاء أحدهما. وأما عن نقده للنزعة العقلانية، فتنبع أهميته من الرغبة في تعزيز الحوار والتواصل، وتشجيع ثقافة الانفتاح.

ومع أن "رورتي" قد رفض هذه النزعات الثلاث -الماهوية والتمثيلية والعقلانية العلمية- نظراً لما تنطوي عليه الأولى من سلطة خارجية، ولما ينجم عن الثانية من الروح الإقصائية، ولما تعززه الثالثة من روح انفصالية؛ ومع أن التأويل الذي يطرحه -سواء للموضوعية أو للعقلانية- ينطوي على الكثير من المعاني الإيجابية -كالحوار مع الآخر، والتسامح مع المختلف، والانفتاح على الثقافات الأخرى- فإن تأويلاته لم تخلُ من السلطة التي كان قد رفضها بحجة التفوق، ثم أراد فرضها على الثقافات الأخرى بالحجة ذاتها، ولم تخلُ من الروح الإقصائية والتهميش للثقافات غير الليبرالية، كما انطوت على روح انفصالية تمثلت في تكريس انعزال الثقافات المختلفة. ووفقاً لمفهوم المركزية العرقية الذي يضعه، فقد قسّم البشر إلى ثلاثة أقسام متخارجة: "نحن" ويردّها كثيراً بقوله: نحن الليبراليون، ونحن البراغماتيون، ونحن أنصار التضامن، ونحن التهكميون... إلخ؛ و"الآخر" وهو من لا يدين بالولاء الكامل للثقافة الليبرالية الديمقراطية، ولكنه يمتلك الحد الأدنى من المعتقدات المشتركة التي تكفي للتحاور معه؛ وأما "الغير" فهم من لا يمتلكون هذا الحد الكافي للحوار. وهؤلاء لا يكثرث "رورتي" بهم أبداً.

ومن ثم، فتأويل "رورتي" للموضوعية وللعقلانية، منطلقاً من النزعة المركزية العرقية، هو نوع جديد من اللاعقلانية تنطوي، من جهة، على إلغاء "الغير" أو تهميشه، وتمثل، من جهة أخرى، نوعاً من الوصاية التي قد تمارسها الثقافة الليبرالية على الثقافات الأخرى. وهذا يجسد شكلاً آخر من السلطة التي يمارسها الشمال الغني على الجنوب الفقير من عالماً. كما أن هذا النوع من الوصاية يتناقض مع حلم "رورتي" بأن يصبح الليبراليون تهكميين، وأن يحققوا أملهم في تقلص معاناة البشر والتوقف عن المساس بكرامتهم.

تلكم بعض النتائج المترتبة على تأويل "رورتي" للمفاهيم التقليدية للحقيقة والموضوعية والعقلانية. ولربما شعر "رورتي" بوجود مشكلة في تأويلاته لهذه المفاهيم، فلجأ إلى مفهوم الحقيقة من وجهة نظر التضامن. ولأن تضامن الليبراليين مع شركائهم في المعتقدات، هو، برأيه، أكثر إقناعاً بالقياس إلى التضامن مع شركائهم في الإنسانية -أي التضامن مع السود، في معاناتهم، بوصفهم أمريكيين، لا بوصفهم بشراً- فلم يشمل هذا المفهوم "الغير"، واقتصر على "النحن" و"الآخر". وبصرف النظر عن النزعة المركزية العرقية التي فوّض "رورتي" بموجبها لثقافته ممارسة الدور التنويري وربما القيادي، فهو تأويل يثير الكثير من الجدل، ويستبقي النقاش حول مشكلة الحقيقة مفتوحاً.

Rorty's Interpretation of Objective Truth Concept: New Type of a Guardianship

Shahera Sharaf, *University of Damascus - Syria.*

Abstract

This paper discusses Rorty's interpretation of objective truth concept, and the relevant notions, such as, "essence" as referring to the intrinsic nature of the object; "representation" as a correspondence to reality; "objectivity" as referring to mind-independent reality; and "rationality" as defining reason a unique path to knowledge. The paper also studies the notions' consequences which are the reason why Rorty discarded such notions. Then, it addresses how the interpretation ended up to impose democratic cultural liberalism to other cultures.

Rorty did not only refuse the traditional notions, but he also gave them an interpretation far from their traditional meanings. Accordingly, he shared existentialism and deconstructionism with anti-essentialism which abandons all essences, adopting a practical point of view from anti-representationalism. In addition, he interprets objectivity as "unforced agreement" among scientific researchers, rationality as an open-mindedness and an inclination to talk to other people.

Rorty rejected the exceptional role attributed to scientists, in order not to turn them into a new kind of priests, redeemers, or intermediates as a result of their success. He also rejected to throw out knowledge from some domains, in order to exclude them. Thus, Rorty gave a new meaning enabling human beings to be self-reliant.

The paper also detects the exceptional role of democratic cultural liberalism, as conceived by Rorty, which led, in fact, into a new kind of exclusionism, or new kind of mandate, especially through ethnocentrism.

قدم البحث للنشر في 2013/3/25 وقبل في 2013/8/22

الهوامش

- (1) تشارلز بيرس (Charles Peirce Sanders 1914-1839): فيلسوف ومنطقي أمريكي، ومؤسس البراغماتية.
- C.f.: Borchert, Donald M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7, 2nd Ed, USA, Thomson Gale, 2006, pp. 163-174.
- (2) وليم جيمس (William James 1910-1842): فيلسوف براغماتي، وعالم نفس أمريكي، يؤكد أن الحقيقة هي النافع لنا. من مؤلفاته: (إرادة الاعتقاد 1897, The Will to believe), (البراغماتية Pragmatism, 1907)، وكلاهما مترجم للعربية.
- C.f.: Borchert, Donald M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4, pp. 774-787.
- (3) جون ديوي (John Dewey 1952-1859): فيلسوف براغماتي، وعالم نفس وتربوي أمريكي. من مؤلفاته (إعادة بناء الفلسفة).
- C.f.: Borchert, Donald M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, pp. 43-51.
- (4) ويلر فان أورمان كواين (Willard van Orman Quine 2000-1908): فيلسوف ومنطقي أمريكي، له إنتاج ضخم في عدة مجالات منها، المنطق الرياضي، فلسفة اللغة، وفلسفة المنطق. اشتهر في معارضته للتمييز بين التحليلي والتركيب، وفي تأييده للوجودية والنزعة التجريبية والكلانية. من مؤلفاته: "Two Dogmas of" و "New Foundations of Mathematical Logic, 1936" و "Empiricism, 1951" و "Word and Object, 1960". ومن أعماله المترجمة للعربية: من وجهة نظر منطقية: تسعة أبحاث منطق- فلسفة، وكتاب، بسيط المنطق الحديث، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، بيروت: دار الطليعة، 1996.
- C.f.: Borchert, Donald M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, pp. 216-219.
- (5) ويلفرد سيلرز (Wilfrid Sellars 1989-1912): فيلسوف أمريكي، أدى دوراً بارزاً في الثقافة الأنغلو أمريكية، حظي بشهرته على الأغلب بسبب مقالاته: "Empiricism and the Philosophy of Mind, 1956"، التي تعد نقداً شاملاً لـ "أسطورة المعطى". بالإضافة إلى العديد من الأعمال في فلسفة اللغة وفلسفة العقل. منها: "Pure" "Autobiographical Reflections, 1975" و "Pragmatics and Possible Worlds, 1980".
- C.f.: Borchert, Donald M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy*, Vol.8, pp. 733-734.
- (6) دونالد ديفيدسون (Donald Davidson 2003-1917): فيلسوف أمريكي. لأعماله تأثير مهم في مجالات متعددة من الفلسفة. اهتم، بخاصة، بالتصور اللاتمثيلي للذهن، وكذلك في فلسفة العقل، وفلسفة اللغة ونظرية السببية للفعل، وفيها يقول إن على الأفراد أن يأخذوا الأسباب التي أدت إلى أفعالهم، بعين الاعتبار. من أعماله: "Inquiries into Truth and Interpretation, 1984"، "Subjective Inter-subjective Objective, 2001".

C.f.: Borchert, Donald M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 2, pp. 645-649.

(7) هيلاري بوتنام (1926- Hilary Putnam): فيلسوف أمريكي، له العديد من الإسهامات، وبخاصة في فلسفة العقل، وفلسفة اللغة، وفلسفة العلم. تبني وجهة نظر سماها "بالواقعية الباطنية" تقول إنه على الرغم من أن العالم، مستقل عن الذهن البشري من وجهة النظر "العالية"، فإن بنيته -تقسيمه لأنواع وأفراد ومقولات- هي وظيفة الذهن البشري، ومن ثم فالعالم ليس مستقلاً عن الذهن استقلالاً "أنطولوجياً". من أعماله: "Philosophy of mind, 1960", "Philosophy of Logic, 1971", "Representation and Reality, 1988".

C.f. Borchert, Donald M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy*,

Vol. 8, pp. 170-2.

(8) ريتشارد رورتي (1931-2007 Richard Rorty): فيلسوف أمريكي براغماتي، امتلك سمات غنية ومتنوعة جعلت منه واحداً من أهم المشتغلين بالعديد من ميادين المعرفة الفلسفية، منها فلسفة اللغة وفلسفة العقل، الإيستمولوجيا، الأخلاق والأدب وغيرها. انصرف في بداية حياته إلى محاولة التوفيق بين اهتماماته الشخصية والاعتقاد بالبحث عن الحقيقة بالمفهوم الأفلاطوني للكلمة. أصدر كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة 1979" حيث كان واقعاً تحت تأثير الفلاسفة التحليليين أثناء كتابته، أمثال "كواين" و"سيلرز" اللذين شكلا انزياحاً مهماً في تفكيره. انصبت جهوده في الثمانينيات والتسعينيات على دراسة أعمال "هيدغر" و"فوكو" و"دريدا"، وفيها أصدر مجموعة أعمال منها "Contingency Irony and Solidarity, 1989", "Objectivity Relativism and Truth, 1991" و"Truth and Progress, 1998". عدد مؤلفاته ثلاثة عشر كتاباً ما عدا المقالات، وقد ترجمت معظم أعماله للعديد من اللغات، ومع ذلك لم يحظ سوى واحد منها، على حد علمنا، بترجمة إلى العربية، وهو "الفلسفة ومرآة الطبيعة".

C.f.: Borchert, Donald M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, pp. 493-495.

(9) James, William: "Pragmatism's Conception of Truth", Lecture 6 in *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*, Longman Green and Co.: 1907, pp. 77-78.

(10) *Ibid*, p. 79.

(11) لا بد من الإشارة إلى بعض المفاهيم التي يستخدمها "رورتي"، والتي يركز فيها على بعض السمات؛ مثل مفهوم "الليبرالية" ومفهوم "التهكم". ف«الليبراليون Liberals أناس يفكرون بأن القسوة هي أسوأ شيء يفعله البشر». ويدل التهكم Ironist «على نوع الأشخاص الذين يتقبلون العرضية في معظم معتقداتهم الرئيسية الأكثر خصوصية، ورغباتهم، [...]» فلا يتمسكون بمعتقداتهم، وإنما يقومون دوماً بمراجعتها وتطويرها؛ بما فيها رغباتهم الخاصة. إلا أن "رورتي" كان يحلم بأن يصبح "الليبراليون تهكميين Liberal ironists"؛ بمعنى أن يصبحوا «أناساً يأملون في أن المعاناة سوف تنقصر، وأن إزلال الكائنات البشرية لبعضها سوف يتوقف، بالإضافة إلى اهتمامهم بتطوير معتقداتهم ورغباتهم الخاصة».

Rorty, Richard: *Contingency, irony, and solidarity*,

Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. xv.

- (12) الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938، ص171.
- (13) التهانوي، محمد علي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج2، ط1، تحقيق: علي دحروج، مراجعة: رفيق العجم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996، ص1424.
- (14) صليبيا، جميل: المعجم الفلسفي، ج1، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص341.
- (15) Audi, Robert (ed.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd Ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p.281.
- (16) انظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، [د.ت]، ص72-76، ص173-175.
- (17) انظر: جديدي، محمد: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ط1، بيروت، الدار العربية للعلوم، 2008، ص196-197.
- (18) رورتي، ريتشارد: الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مراجعة: ربيع شلهوب، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009، ص469.
- (19) Rorty, Richard: *Consequences of Pragmatism: Essays 1972-1980*, USA, Universities of Minnesota, 1980, p. 172.
- (20) *Ibid*, p. 162.
- (21) Rorty, Richard: *Philosophy and Social Hope*, 1st Ed., England & USA, Penguin Books, 1999, p. xiv.
- (22) انظر: رورتي، ريتشارد: "نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة"، مجلة العرب والفكر العالمي، ترجمة: فريق مركز الإنماء القومي، مركز الإنماء القومي، العددان 23-24، 2008، ص82.
- (23) يرى ديكارت أن لمعاني الذهن درجات متفاوتة من حيث كمالها ودقة تمثيلها، ف«المعاني التي ترسم لي جواهر، تشتمل حتماً على شيء أكثر، وتحتوي في ذاتها، هكذا، وجوداً أثبت؛ أي إنها أعلى بالتمثل في مراتب الكيان، أو الكمال، من تلك التي ترسم لي أحوالاً أو أعراضاً فقط.» فالتمثلات الذهنية الدقيقة تخلق أفكاراً واضحة ومتميزة ويمكن معرفتها معرفة حقيقية، خلافاً للتمثلات غير الواضحة؛ بمعنى أن مستويات التمثيل المختلفة، أو مستويات التطابق مع المعطى، تخلق بدورها مستويات متباينة من وضوح الأفكار ومعرفتها؛ فالأشد وضوحاً هو الأكثر تطابقاً مع الوقائع. انظر: ديكارت، رنيه: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ط4، ترجمة: كمال الحاج، بيروت وباريس، منشورات عويدات، 1988، م3، ف15.
- (24) Audi, Robert (ed.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, p. 798.
- (25) Rorty, Richard: *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 2.

- (26) رورتي، ريتشارد: *الفلسفة ومرآة الطبيعة*، ص52.
- (27) Rorty, Richard: *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical Papers I*, p. 35.
- (28) *Ibid*, p. 21.
- (29) رورتي، ريتشارد: *الفلسفة ومرآة الطبيعة*، ص60.
- (30) توماس كون (1996-1922): *فيلسوف علم أمريكي*. من أهم مؤلفاته (بنية الثورات العلمية)
- C.f.: Borchert, Donald M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5, pp. 157-159.
- (31) انظر: كون، توماس: *بنية الثورات العلمية*، ترجمة: شوقي جلال، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، العدد 168، كانون الأول 1992، ص83-109.
- (32) C.f., Kumar, Chandra, "Foucault and Rorty on Truth and Ideology: A Pragmatist View from the Left", *Contemporary Pragmatism*, Vol. 2, No. 1, Rodopi publisher: June 2005, p. 51.
- (33) Rorty, Richard: *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical Papers I*, p. 39.
- (34) يتفق رورتي في هذا الموقف مع كل من "كواين" و"سيلرز". إذ ينتقد "كواين" التمييز بين القضايا التحليلية الضرورية والقضايا الإمبريقية العَرَضِيَّة، ويرى أنَّ تمييزاً كهذا يعود إلى تمييز أرسطو بين الماهوي والعَرَضِي. ويرى كواين أنه «من الحمق أن نتحدث عن تمييز بين الإقرارات التركيبية التي تصدق عَرَضاً في الخبرة، والإقرارات التحليلية التي تصدق بصرف النظر عما يحدث». فالأولى، تستند إلى الواقع التجريبي، وصدقها ممكن؛ أما الثانية، فهي مستقلة عن الواقع، وتستند إلى المعاني المترادفة، فصدقها ضروري. ولكن هذه الضرورة، كما يراها "كواين"، مزعومة لكونها ناجمة عن القول إنَّ المعاني هي تمثُّلات متميِّزة لأفكار العقل. ولذا يتعين علينا التخلي عن مجموعة مفاهيم مثل "مترادف"، توحى بأنها تساعدنا على فهم المعاني في القضايا "التحليلية". انظر: كواين، ويلارد: *من وجهة نظر منطقية: تسعة أبحاث منطق- فلسفة*، ترجمة: نجيب الحصادي، بنگازي: مجلس تنمية الإبداع الثقافي، 2000، ص41، ص66. أما "سيلرز"، فينتقد أسطورة "المعنى" بوصفها فكرة تقيم علاقة عليَّة أو شبه آلية بين معرفة العالم الخارجي وبين العقل، وأنَّ امتلاك الحقيقة يعني امتلاك المعرفة الثابتة اليقينية. في حين أنه يرى من جانبه، أنَّ كل وعي مرتبط، بصورة أساسية، باللغة؛ وأنَّنا نخضع لقواعد معرفية عند انخراطنا في العلاقات الاجتماعية. انظر: رورتي، ريتشارد: *الفلسفة ومرآة الطبيعة*، ص262، ص267، ص293.
- (35) C.f.: Rorty, Richard: *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical Papers I*, p. 1.
- (36) انظر: رورتي، ريتشارد: *الفلسفة ومرآة الطبيعة*، ص511. & جديدي، محمد: *الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي*، ص288.
- (37) Rorty, Richard: *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical Papers I*, p. 41.

(38) انظر: لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفة، المجلد الثاني، ط1، تعريب: خليل أحمد خليل، بيروت وباريس، منشورات عويدات، 2001، ص1172-1173.

(39) سعيد، جلال الدين: معجم مصطلحات الفلسفة، تونس، دار الجنوب للنشر، 2004، ص291.

(40) النزعة العقلية، وفقاً لموسوعة لالاند، هي مذهب يرى أصحابه أن الاختيار غير ممكن إلا لفكر يمتلك عقلاً، أو هي الوثوق بالعقل في البيئته والبرهان. وبهذا، تتعارض مع النزعات اللاعقلية بصورها المختلفة، الدينية والحدسية والتجريبية. انظر: لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفة، المجلد الثاني، ص1172-1173.

(41) Audi, Robert (ed.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, p. 771.

(42) انظر: الصفحة 19، من هذا البحث، من أجل فهم السياق الذي يوظف فيه "رورتي" مفهوم الثقافة العلمانية (secular culture).

(43) Rorty, Richard: *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical Papers I*, p. 36.

(44) *Ibid*, p. 35.

(45) *Ibid*, pp. 36-37.

(46) *Ibid*, p. 35.

(47) *Ibid*, p. 37.

(48) *Ibid*, p. 35.

(49) C.f.: *Ibid*, p. 44.

(50) C.f.; Rorty, Richard: *Philosophy as Cultural politics: Philosophical Papers IV*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p.100.

(51) Rorty, Richard: *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical Papers I*, p. 40.

(52) C.f.: Rorty, Richard: *Contingency, irony, and solidarity*, p. 48.

(53) C.f.: Rorty, Richard: *Philosophy as Cultural Politics*, p. 52.

(54) Rorty, Richard: *Truth and Progress: Philosophical Papers III*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 186-187.

(55) يورغن هابرماس (1929- Jürgen Habermas): فيلسوف ألماني. ومن الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت. من مؤلفاته (المعرفة والمصلحة).

C.f.: Borchert, Donald M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4, pp. 199-201.

(56) جاك دريدا (1930-2004 Jacques Derrida): فيلسوف فرنسي. ارتبط اسمه بالفلسفة التفكيكية.

C.f.: Borchert, Donald M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 2, pp. 715-719.

(57) فريدريك نيتشه (1844-1900 Friedrich Wilhelm Nietzsche): فيلسوف ألماني، من أعلام الفلسفة الوجودية.

C.f.: Borchert, Donald M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6, pp. 607-617.

- (58) مارتن هيدغر (1889-1976) (Martin Heidegger): فيلسوف ألماني، من أعلام الفلسفة الوجودية. C.f.: Borchert, Donald M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4, pp. 288-296.
- (59) انظر: رورتي، ريتشارد: "ملاحظات فلسفية"، *العرب والفكر العالمي*، ترجمة: محمد عبد النبي، مركز الإنماء القومي، العددان 23-24، 2008، ص91.
- (60) Rorty, Richard: *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical Papers I*, pp. 38-39.
- (61) Rorty, Richard: *Consequences of Pragmatism: Essays 1972-1980*, p. 172.
- (62) اليكوبي، زهير: "تأويل براغماتي للفلسفة: الانزياح نحو فلسفة المراوية (رورتي)"، *مجلة الفكر العربي المعاصر*، دار الإنماء القومي، العددان 142-143، 2008، ص121.
- (63) النزعة المركزية العرقية بالمعنى الشائع: هي نزعة تقسم البشر إلى أعراق لها خصائص بيولوجية تفتقر إليها أعراق أخرى. ويتم توارث هذه الخصائص، جيلاً بعد جيل. كما تظهر في بعض المظاهر الفيزيائية، مثل لون البشرة وشكل العيون، وتنعكس بعض السمات مثل، الذكاء. ويعتقد صاحب هذه النزعة أن عرقه أو جماعته العرقية، هي الأهم، وأن بعض جوانب ثقافته، أو كلها هي الأسمى، ويحكم على الجماعات الأخرى من خلال علاقتها مع جماعته العرقية الخاصة، وبخاصة اللغة والعادات والدين.
- C.f.: Borchert, Donald M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy*, Vol.8, pp. 223-226.
- (64) C.f.: Rorty, Richard: *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical Papers I*, p. 30.
- (65) *Ibid*, p. 15.
- (66) *Ibid*, p. 30.
- (67) *Ibid*, p. 30.
- (68) *Ibid*, p. 2.
- (69) *Ibid*, p. 38.
- (70) Rorty, Richard: *Contingency, irony, and solidarity*, p. 191.
- (71) Rorty, Richard: *Philosophy as Cultural politics*, p. 55.
- (72) Rorty, Richard: *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical Papers I*, p. 41.

المصادر والمراجع باللغة العربية

- التهانوي، محمد علي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مراجعة: رفيق العجم، ج2، ط1، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996.
- جديدي، محمد: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ط1، بيروت، الدار العربية للعلوم، 2008.
- الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938.
- ديكارت، رنيه: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، ط4، بيروت وباريس، منشورات عويدات، 1988.
- رورتي، ريتشارد: "ملاحظات فلسفية"، العرب والفكر العالمي، ترجمة: محمد عبد النبي، مركز الإنماء القومي، العددان 23-24، 2008.
- رورتي، ريتشارد: "نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة"، العرب والفكر العالمي، ترجمة: فريق مركز الإنماء القومي، مركز الإنماء القومي، العددان 23-24، 2008.
- رورتي، ريتشارد: الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مراجعة: ربيع شلهوب، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- سعيد، جلال الدين: معجم مصطلحات الفلسفة، تونس، دار الجنوب للنشر، 2004.
- صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج2، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982.
- كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار القلم، [د.ت.].
- كوأين، ويلارد: من وجهة نظر منطقية: تسعة أبحاث منطق- فلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي، بنغازي، مجلس تنمية الإبداع الثقافي، 2000.
- كون، توماس: بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، العدد 168، كانون الأول 1992.
- لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفة، المجلد الثاني، تعريب: خليل أحمد خليل، ط1، بيروت وباريس، منشورات عويدات، 2001.
- اليكوبي، زهير: "تأويل براغماتي للفلسفة: الانزياح نحو فلسفة المأوية (رورتي)"، مجلة الفكر العربي المعاصر، دار الإنماء القومي، العددان 142-143، 2008.

المصادر والمراجع باللغة الإنجليزية

- Audi, Robert (ed.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd Ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Borchert, Donald M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy*, 10. Volumes, 2nd Ed., USA: Thomson Gale, 2006.
- James, William "Pragmatism's Conception of Truth". Lecture 6 in *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*, Longman Green and Co.: 1907, pp. 76-91.
- Kumar, Chandra: "Foucault and Rorty on Truth and Ideology: A Pragmatist View from the Left", *Contemporary Pragmatism*, Vol. 2, No. 1, Rodopi publisher: June 2005, pp. 35-93.
- Rorty, Richard: *Consequences of Pragmatism: Essays 1972-1980*, USA: Universities of Minnesota, 1980.
- Rorty, Richard: *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rorty, Richard: *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, Richard: *Truth and Progress: Philosophical Papers III*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Rorty, Richard: *Philosophy and Social Hope*, 1st Ed., England & USA: Penguin Book, 1999.
- Rorty, Richard: *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers IV*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.